مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب – جامعة القاهرة

الجمعية المصرية
للدراسات التاريخية

الفكر العربى عبر العصور
بين الأصالة والإبداع

تحرير
عُبادة كُحيلة

الطبعة الأولى
٢٠٠٦

رقم الإيداع	٢٠٠٦/٤٧١٧

الفكر العربي عبر العصور بين الأصالة و الإبداع
تحرير/ **عبادة كحيلة** - ط١ - القاهرة ، كلية الآداب مركز البحوث الدراسات الاجتماعية ٢٠٠٦
٣٥١ صفحة مقاس ١٧ * ٢٤ سم
١- الفكر الإسلامي .
٢- الحركات الفكرية عند المسلمين
الفكر العربي عبر العصور بين الأصالة و الإبداع .
Dewey/ ١٨٩

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

العنوان: (١) ش الشهيد عبدالهادى صلاح (الرماحة سابقاً)
بريد الأورمان – الجيزة
تليفون: ٧٤٨٥٤٢١ - ٧٤٨٦٤٣٤
فاكس: ٣٣٨٥٣٦٦

المشاركون فى تأليف هذا الكتاب

أحمد عتمان	أستاذ الدراسات اليونانية اللاتينية، كلية الآداب، جامعة القاهرة
أيمن فؤاد سيد	أستاذ التاريخ الإسلامى، عالم بتحقيق التراث
حسن حنفى	أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب، جامعة القاهرة
رعوف عباس حامد	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب جامعة القاهرة، رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية
زكى البحيرى	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية التربية، جامعة المنصورة
طارق البشرى	كاتب ومفكر نائب رئيس مجلس الدولة سابقاً
عاطف العراقى	أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب، جامعة القاهرة
عُبادة كُحيلة	أستاذ التاريخ الإسلامى، مقرر الندوة
عبدالله الأشعل	كاتب ومفكر، مساعد وزير الخارجية سابقاً
عبدالحفيظ يعقوب حجاب	أستاذ اللغة الفارسية وآدابها المساعد، كلية الآداب، جامعة القاهرة
عبدالمنعم إبراهيم الجميعى	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية التربية، جامعة الفيوم
العفيف الأخضر	كاتب تونسى مقيم فى باريس
على نجيب	كاتب سياسى

كمال عرفات نبهان	أستاذ المكتبات والمعلومات، كلية الآداب، جامعة ٦ أكتوبر
مجدى الجزيرى	أستاذ الفلسفة الحديثة، كلية الآداب، جامعة طنطا
محمد رفعت عبدالعزيز	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد، رئيس قسم التاريخ، كلية التربية، جامعة عين شمس
محمد محمود أبوغدير	أستاذ اللغة العبرية وآدابها، جامعة الأزهر
محمد نصر مهنا	أستاذ العلوم السياسية، جامعة أسيوط
نجوى كمال كيرة	مدرس التاريخ الإسلامى، كلية الآداب، جامعة المنصورة

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم: عُبادة كُحيلة	٧-٨
الفصل الأول: فلسفتنا العربية بين ماضيها المزدهر وحاضرها المظلم **عاطف العراقى**	٩-٣٨
الفصل الثانى: مستقبل الفكر الفلسفي العربي في عالم متغير **حسن حنفى**	٣٩-٥٨
الفصل الثالث: مشكلة اللغة في الفكر المصري المعاصر **مجدى الجزيرى**	٥٩-٧٠
الفصل الرابع: الفكر العربي بين النص والاجتهاد **طارق البشرى**	٧١-٨٠
الفصل الخامس: أزمة الفكر السياسي والقانوني في العالم العربي **عبدالله الأشعل**	٨١-٩٢
الفصل السادس: تقويم الفكر السلفي في حركة التاريخ العربي الحديث **محمد نصر مهنا**	٩٣-١٠٦
الفصل السابع: دور التاريخ في تشكيل الهوية العربية زكى البحيرى	١٠٧-١٤٤
الفصل الثامن: الإسهام العربي في حوار الحضارات **أحمد عتمان**	١٤٥-١٧٠
الفصل التاسع: مظاهر من الإبداع والتقليد في التأليف العربي **كمال عرفات نبهان**	١٧١-٢٠٠
الفصل العاشر: حول ظاهرة الاقتراض اللغوي من الفارسية إلى العربية **عبدالحفيظ يعقوب حجاب**	٢٠١-٢١٠
الفصل الحادى عشر: قراءة جديدة للتراث "عهد عمر: قراءة جديدة نموذجاً" **العفيف الأخضر**	٢١١-٢١٨

الموضوع	الصفحة

تقـــديـــم

تعود البدايات الأولى للفكر العربي إلى العصر الجاهلي، أي الفترة السابقة مباشرة لظهور الإسلام، وتمثل هذا الفكر على نحو أساس في الشعر الجـــاهلي الذي يوصف بكونه" ديوان العرب"، أي هو السجل الذي حفظ لهم تراثهم وقـــد أثبت البحث الحديث أولية هذا الشعر، ونفى ما تردد بشأن انتحاله.

بعد الإسلام بدأت طوالع حضارة جديدة، هي الحضارة العربيـــة الإســـلامية، وهى حضارة ذات روافد عديدة؛ إسلامية وعربية وغير إسلامية وغير عربيـــة، وانتهى الأمر بهذه الحضارة إلى أن صارت كبرى حضارات العالم في العصـــور الوسطى. ورغما عما طرأ عليها من جمود في مراحل تالية، تســـارعت خلالهـــا الخطى بالحضارة الغربية، وأضحت هذه الحضارة هي حضارة عالمنـــا أو هـــي الحضارة العالمية، نقول رغما عن هذا فإن ما أفرزته الحضارة العربية الإسلامية من فكر، ما يزال يعيش بيننا، أياً كانت أهواؤنا ومنازعنا ومواقفنا تجاهه.

في زماننا أي في مطالع القرن الحادي والعشرين، تغيرت صورة العالم عما كانت عليه في السابق، ووجد العرب أنفسهم، وقد تدنت مكانتهم وتدنت إمكاناتهم وتوارى دورهم، في عالم سيطرت عليه قوة باغية ذات نـــزوع إمبراطـــوري، تسعى إلى تسييد فكرها وتسييد ثقافتها، واقتلاع ما لـــدى غيرهـــا مـــن أفكـــار وثقافات، بل اقتلاع ما لديها من هويات.

لابد إذن في مواجهة هذا التحدي، وهو تحد غيـــر مســـبوق، أن تتصـــاعد مجموعة من الأسئلة؛ الغاية منها جميعها هي النهضة.

سؤال النهضة هذا سؤال قديم، كان من فرسانه الأوائل رفاعة الطهطـــاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي وغيـــرهم، وتجدد عند أجيال أخرى بعدهم، ولكن هذا السؤال القديم الجديد ما يزال حتـــى أيامنا هذه السؤال الملح عند مفكرينا أياً كانت توجهاتهم، كما إن هذا السؤال لـــم تظهر له نتائج حاسمة بعد.

لهذا السؤال تجليات عدة في زماننا، الهوية، الحرية، العقل، الفرد، المـــرأة، الأقليات، المجتمع المدني... كما يحفل بثنائيات؛ الأصالة والمعاصرة، المحليـــة والعالمية؛ الوافد والمورث، التراث والتجديد...

ومع تباين المشروعات الحداثية في فكرنا العربي، إلا أن في هـــذا التبـــاين علامات صحة، لأن من واجبنا أن نختلف، وأن نختلف إلى أبعد حدود الاختلاف

لأن الإختلاف هنا يثرى الفكر ويدفع به خطوات إلى الأمام وهو شرط النهضة.

وعهدنا عن "الجمعية المصرية للدراسات التاريخية" التي أشرف بالانتماء إليها أنها تجعل لقضايا العصر وقضايا الوطن أولية كبرى، وهو ما توضحه الندوات التي أقامتها في سنوات مضت.

وهاهي الآن تجعل ندوتها للعام ٢٠٠٤ "الفكر العربي عبر العصور بين الأصالة والإبداع". وشاركت في هذه الندوة نخبة متميزة من المؤرخين وغيرهم من الكتاب والمثقفين، وقد تفاوتت بطبعية الحال مواقفهم، بحيث تبدو في أحيان متباينة، وقد حرصت الجمعية على أن تتيح لهم جميعهم الفرصة كاملة، ليعبروا عن هذه المواقف، دون شبهة تدخل، من منطق "دع مائة زهرة تتفتح".

في الفترة ٢٧- ٢٩ من أبريل (نيسان) ٢٠٠٤، عقدت الجمعية ندوتها السنوية هذه، ورأس جلساتها نخبة من مفكرينا الكبار، يأتي في طليعتهم مفكرنا الكبير "محمود أمين العالم" وحظيت بقبول طيب من جمهور، شارك بمداخلات، أضفت على الندوة قدراً وافراً من الحيوية. وكرست الجلسة الأخيرة لمائدة مستديرة؛ موضوعها "مأزق الفكر العربي"، شارك فيها ممثلون من معظم الأطياف الفكرية الحاضرة على الساحة... والحق إنها كانت جلسة حية شائقة ومثيرة.

ها نحن نتقدم بأعمال هذه الندوة التي طال انتظارها لأسباب تعود إلى تأخر بعض الفضلاء المشاركين في تسليم أطروحاتهم.

في نهاية البداية نشكر كل من ساهم في نجاح هذا العمل – ندوة وكتاباً – من أعضاء "الجمعية المصرية للدراسات التاريخية" ومجلس إدارتها، ويأتي في مقدمتهم الأستاذ الدكتور "رءوف عباس حامد"، كما نشكر "مركز البحوث والدراسات الاجتماعية" بكلية الآداب – جامعة القاهرة ومديره الأستاذ الدكتور "على المكاوي" على تفضله بنشر هذا الكتاب ليخرج في أبهي حلة.. ومن قبل ومن بعد يكون الشكر لله تعالى فريضة لازمة وديناً واجب الأداء وهو الموفق والمستعان.

عُبادة كُحيلة

مقرر الندوة

الفصل الأول

فلسفتنا العربية

بين ماضيها المزدهر وحاضرها المظلم

عاطف العراقي

يمكننا القول بأن الفلسفة العربية كانت في الماضي أكثر ازدهاراً من واقعها الحالي ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين أولهما، الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى، الانفتاح على الفكر اليوناني، بالإضافة إلى الاستفادة من الفكر الشرقي القديم عند أمم كثيرة من بينها مصر والصين والهند، وقد تم هذا الانفتاح عن طريق حركة الترجمة التي بدأت بصورة بدائية في العصر الأموي، وبلغت قمة ازدهارها وعنفوانها في العصر العباسي، بحيث إن العصر العباسي لم ينته إلا وكانت أمهات الكتب في الفلسفة والمنطق والطب والفلك وغيرها من علوم وفنون قد تمت ترجمتها ونقلها من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية.

إن حركة الترجمة من اللغات الأجنبية وخاصة اللغة اليونانية إلى اللغة العربية قد أثرت تأثيراً لا حد له في بلورة الفكر الفلسفي العربي وصياغته. فنحن لا نستطيع فهم آراء بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة، وآراء فلاسفة العرب ابتداءً من الكندي في المشرق العربي وانتهاءً بابن رشد في المغرب العربي، وآراء الذين يمثلون التصوف الفلسفي من أمثال محيي الدين بن عربي، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا أن هؤلاء جميعاً قد اطلعوا على التراث الفلسفي اليوناني، بالإضافة إلى تراث وصلهم من أمم شرقية قديمة.

يمكن أن نقول إذن بأن حركة الترجمة كان لها دورها الكبير والفعال في تشكيل وجهات نظر كثيرة من المفكرين الذين يمثلون الفرق الإسلامية وفلاسفة العرب وصوفية الإسلام. بل إننا نلاحظ أن المفكر الذي يستفيد من تراث الأمم الأخرى تكون آراؤه أكثر دقة وجرأة من آراء المفكر الذي تكون استفادته قليلة من التراث الأجنبي. ومن هنا فإننا نلاحظ أن فرقة كالمعتزلة تعد أفضل بكثير من فرقة كالأشاعرة، تلك الفرقة – أي الأشعرية – التي لا نجد عندها آراء تقترب في دقتها ونضجها من فرقة كالمعتزلة.

إننا نقول باستمرار أن أصالة الفكر الفلسفي العربي لا يقلل منها إطلاع مفكري العرب وفلاسفتهم على التراث الأجنبي، بل إننا لو حللنا بدقة مفهوم الأصالة، فلن نجد فينا أصيلاً، بمعنى أن كل فكر لابد وأن يتأثر بالسابقين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

هذا عن السبب الأول، أما عن السبب أو العامل الثاني، فيرجع فيما أري إلى تقديس العقل والاتجاه العقلي إلى حد كبير، فإذا أمكننا القول بازدهار للفكر الفلسفي العربي فإن هذا الازدهار – إذا تأملنا التاريخ – يرتبط بالاتجاه إلى العقل بأقصى قدراته وإمكانياته غير مجد في ملتي واعتقادي الابتعاد عن العقل ، لأنه يمثل العصر الذهبي للفلسفة العربية في الماضي. فإذا كنا قد قلنا أن آراء المعتزلة لعبت دوراً حاسماً في تاريخ الفكر الفلسفي العربي ، فإن هذا يرجع إلى اتجاهاتها العقلية إلى حد كبير.

نقول إلى حد كبير لأنهم أحياناً يلجأون إلى التعصب لبعض آرائهم تعصباً بغير حدود ، والتعصب لا يتفق مع الفكر العقلاني من قريب ولا من بعيد، ومن هنا كان الدور الذي قام به رجال المعتزلة رغم أهميته الكبرى أقل درجة من الدور الذي قام به مجموعة من فلاسفة العرب من أمثال الفارابي مثلاً في المشرق، وابن رشد الذي يعد عميد الفلسفة العربية في المغرب، وأعظم الفلاسفة العقلانيين من العرب على وجه الإطلاق .

فالمعتزلة قد اعتمدت على التأويل، تأويل الآيات القرآنية، ونلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد عن العقل، إنما يحددها مدى التزام المفكر أو ابتعاده عن التأويل، بمعنى أن المفكر كلما التزم بالتأويل كلما كان مقترباً من العقل، وعلى العكس من ذلك تماماً، إذا ضيق المفكر من دائرة التأويل، فمعنى هذا أنه يعد مبتعداً عن العقل أو قائلاً للعقل وداعاً .

إننا إذا أردنا الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، إذا أردنا أن نجد مستقبلاً مزدهراً للفلسفة العربية حاضراً ومستقبلاً فلا مفر من الاعتماد على التأويل، وإذا باعدنا بين أنفسنا وبين التأويل، فلن يكون بإمكاننا تقبل تراثنا القديم سنجد أن تراثنا وكأنه لا فائدة منه، لأن عصرنا غير عصرهم، ومشكلاتنا الحالية غير المشكلات التي كانوا يبحثون فيها.

فالانفتاح على فكر الأمم الأخرى، والاعتماد على العقل وربطه بالتأويل قد أديا إذن إلى ازدهار الفلسفة الإسلامية في الماضي، بحيث وجدنا في الماضي

فلاسفة من طراز ممتاز لا يقل الدور الذي قاموا به عن الدور الـذي قـام بـه فلاسفة قبلهم وفلاسفة عاشوا بعدهم، وهل نستطيع أن نقلل من عظمة الفـارابي ونبوغ ابن سينا وشموخ ابن رشد، لقد قام هؤلاء الفلاسفة بمجهـودات رائعـة ممتازة، وكانوا علامات مضيئة في تاريخنا الفكري الفلسفي، وواجب علينـا أن نباهي بهم بين الأمم، لقد قاموا بنوع من المزج بين الثقافات الأجنبية والثقافـات الدينية من جهة أخرى، وكانوا مؤمنين بضرورة الاستفادة مـن أفكـار الأمـم الأخرى، لم يكن لديهم أي اتجاه عدواني ضد الفكر الأجنبي كهذا الاتجاه الـذي نجده عند أمثال ابن تيميه وقبله الغزالي، ممن وقفوا وقفة عدوانية من التـراث الأجنبي، وإذا كنا نجد فلاسفتنا في الماضي قـد تمسـكوا بالعقـل وبالتأويـل وبالاطلاع على فكر الآخرين، فإن هذا يدلنا على أن الفلسفة العربية اسـتطاعت في الماضي أن تتخذ لها موقفاً متميزاً له خصائصه المحددة غاية التحديد .

ولا أمل في أن تقف الفلسفة العربية حالياً – هذا إذا سلمنا بوجود فلسـفة عربية في عصرنا الحاضر – موقف الند للفكر الغربي إلا بأن تفعل مثـل مـا فعلته الفلسفة الإسلامية في الماضي. انفتاح على كل تيارات الفكـر الغربـي، انفتاح على العلم والحضارة وكفانا تلك الدعوات التي تصدر عن أناس أعتبرهم من المتخلفين عقلياً؛ وأقصد بهم أولئك الذين يصورون لنا أن الغرب يعد ظلاماً في ظلام، يصورون لنا العلم وكأنه شر مستطير، يصـورون لنـا الحضـارة الأوربية وكأنها كالفك المفترس الذي يريد أن يتغذى على تراثنا القديم.

كلا يا سادة ليس العلم الغربي ظلاماً وليست الحضارة الأوروبية شـراً، ولكن الشر يأتي من الدعوات المغلقة، فالظلام يرتبط بضيق الأفق، ومن يغلـق عليه النوافذ لابد أن يصاب بضيق التنفس أو سيتنفس هواء راكداً فاسداً .

أقول لابد أن نأخذ بأسباب العلم والحضارة، والعلم الآن بيد الغرب شئنا أم لم نشأ، الحضارة الآن تتمثل في أوروبا أردنا أم لم نـرد، فيجـب أن نسـتيقظ ونعرف تماماً أننا إذا أردنا لنا فكراً وإذا أردنا لنا اتجاهاً، فلا مفر من الانفتـاح على كل التيارات، ثم بعد ذلك لنأخذ منها ما نأخذ، ولنرفض منها ما نرفض. أما أن نهاجم لمجرد الهجوم، أن نرفض لمجرد الرفض، فإنني بصراحة اعتبر هذا سلوكاً عدوانياً يعد أدنى مرتبة من سلوك الحيوانـات المفترسـة، ولنعتـرف بصراحة ولنكاشف أنفسنا على حقيقتها وسنرى أننا إذا فعلنا مستقبلاً مثـل مـا

نفعل حالياً فسوف نصل إلى حالة من التخلف يرثى لها، وإذا ادعينا أننا نصعد، فهو صعود إلى الهاوية.

ومن هنا يجب علينا مواصلة ما انقطع؛ لقد باعدنا بين أنفسنا وبين العقل، باعدنا بيننا وبين التأويل الذي يعتمد أساساً على العقل، أغلقنا على أنفسنا الأبواب والنوافذ وأصبحنا نجتر من التراث، أي تراث يا سيادة، إن التراث وحده لا يكفي، وأقولها بصراحة أن في بعض كتب التراث كماً هائلاً من الأفكار، عدداً هائلاً من الخرافات، أكثر من تعداد الشعوب العربية. إن الزمان الآن غير زمان الماضي، ويقيني أن من أنتجوا لنا فكراً في الماضي لم يكن قصدهم إطلاقاً أن نقف عند هذا الفكر، أن نقف في حالة سكون وجمود. إنهم لو بعثوا الآن لضحكوا علينا ملء أفواههم، وقالوا لنا ساخرين منا : إننا بحثنا في مشكلات عصرنا، ومشكلاتكم الآن غير مشكلاتنا، فما الذي أدى بكم لأن تقفوا عندما وقفنا؟؟.

لنعترف بصراحة أننا نمر الآن بحالة من الكسل العقلي، أننا نمر الآن بحالة جمود الفكر وضيق الأفق. ونحن الآن أمام موقفين يجب علينا أن نختار موقفاً منهما؛ إما أن نباعد بيننا وبين العقل والحضارة والعلم، وهذا سيؤدي بنا إلى التخلف والانهيار والاضمحلال، أو أن نتمسك بأساليب العلم، ونجعل العقل هو المعيار، وهذا سيؤدي بنا إلى التقدم والازدهار، بحيث يأخذ فكرنا العربي، مكانه بين الفكر الغربي، فالفكر الغربي يتقدم تقدماً سريعاً، أما الفكر العربي فقد أصبح فكراً متقوقعاً فكراً محلياً .

ويبدو لي وقد وصلنا إلى تلك الحالة التي يرثي لها أنه لا مفر من الإطلاع على الفكر الغربي بكل ما نملك من قوى وأدوات. كفانا – كما قلت – هجوماً على العلم ذي الحضارة في أوروبا، إنه لمن مصائب الزمان أن يهاجم الفرد منا الحضارة والعلم من ميكروفون في الوقت الذي يجب أن يعلم فيه أن الميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة، يهاجم الفرد منا العلم الأوروبي ثم يسارع لاستعمال السيارة، والسيارة تعد ثمرة من ثمرات العلم ، ولو كان هذا الفرد الذي يهاجم العلم متسقاً مع نفسه، وصريحاً مع نفسه، لاستخدم الدواب في تنقلاته، ولكنه للأسف الشديد يتناقض سلوكه مع أقواله، يهاجم الفرد منا العلم الأوروبي، ويسود آلاف الصفحات يدفع بها إلى المطبعة، والمطبعة أيضاً تعد ثمرة من ثمرات الحضارة .

ومن هنا كان واجباً علينا وخاصة بعد أن وصلنا إلى تلك الحالة التي يرثي لها، أن نقوم بالإطلاع على فكر الغرب ونأخذ منه ما نأخذ دون خوف على شخصيتنا.

إن تراث السلف، إذا قصدنا بالسلف أجدادنا من المفكرين، لا يعد كله صواباً ولا يعد كله خطأ، إن تراث السلف في بعضه ما يصلح لنا في حياتنا الحاضرة، وفي بعضه الآخر ما يعد عائقاً بيننا وبين التقدم .

ولنأخذ في اعتبارنا أننا لو قرأنا على سبيل المثال كل كتب أجدادنا في مجال العلوم فلن تساعدنا تلك الكتب على أن نتوصل إلى أي مخترع من المخترعات الحديثة، وجربوا ما شئتم حتى تصدقوا ما أقول به الآن. اجعلوا كتب الماضين هي الكتب المعتمدة والرئيسية في كلية ككلية العلوم في أي بلد من البلدان العربية، ماذا سيحدث؟ لن يكون في إمكان خريج تلك الكلية، التوصل إلى أي شيء جديد، لماذا؟ لأنهم وقفوا عند كتب التراث، لأنهم تصوروا أن القديم لابد أن يعد شيئاً عظيماً مقدساً لمجرد أنه قديم.

إننا أيها القراء أصبحنا كمن يبكي على الأطلال، إن تجاوز التراث والانطلاق إلى الحديث والمعاصرة يعد أمراً ضرورياً، وقد قام أجدادنا بما استطاعوا القيام به فلنشكرهم على ما قاموا به، ولكن لا يصح أن نقف جامدين عند أقوالهم، إنهم أقاموا فكرهم العلمي وتصوراتهم المذهبية على أساس القول بالعناصر الأربعة التي قال بها القدماء وهي التراب والماء والهواء والنار، فهل عدد العناصر الآن أربعة ؟ كلا أيها القراء. العلم الآن غير العلم في الماضي والمذاهب الفلسفية التي أقيمت على أساس النظام العلمي القديم أصبحت الآن في خبر كان، أصبحت الآن تراثاً ماضياً وولي شأنه، فلا يصح الوقوف عندها جامدين، بل لابد من الانطلاق منها إلى الفكر العلمي الحديث لأن المنهج الآن غير منهج الماضي. العلم الآن ليس فيه أي حديث عن الكيفيات بل العلم الآن كم، وكم فقط، ومن يحشر في كلامه العلمي أي قول عن الكيفيات فلا أشك لحظة واحدة في أنه لابد أن يكون هارباً من مستشفي من مستشفيات الأمراض العقلية .

وأقول أخيراً أن التراث وحده لا يكفي والفكر الغربي وحده لا يكفي، وإذا أردنا لأنفسنا أيديولوجية إسلامية تختلف في خصائصها عن أيديولوجيات الغرب، فإننا لن نحقق ذلك عن طريق الهجوم والرفض لفكر الغرب، بل عن طريق التمسك بشخصيتنا وتراثنا العربي الإسلامي من جهة، ثم فتح النوافذ على

الفكر الغربي بكل طاقتنا من جهة أخرى، وأقول دواماً أنـــه لا خــوف علـــى شخصيتنا من الانفتاح على الغرب، لأن الشخصية بوجه عام إنما تعتمد علـــى بعض العناصر الثابتة، وتلك العناصر الثابتة تجعل الشخصية بمأمن عن الزوال والانتهاء، أما العناصر المتغيرة فهي التي تمثل الوافد عليها، والوافد لا يقضـــي على الثابت في الشخصية، وهل قضي العلم الغربي على شخصية أفراد اليابان؟ أبداً لأن الشخصية – كما قلت – لها مكوناتها الثابتة التي تجعل أو تحقــق لهـــا نوعاً من الاستقرار والثبات.

وإذا انتقلنا من ماضي الفلسفة الإسلامية، ماضيها المزدهر، الماضي الذي وجدنا فيه مجموعة كبيرة من المفكرين والفلاسفة، نباهي بهم بين الأمم قاطبـــة من مشرق الدنيا إلى مغربها، إلى الحديث عن الحاضـــر، لوجـــدنا أن الفلســـفة الإسلامية التي كانت مزدهرة غاية الازدهار في الماضي، قد تحولت في أيامنـــا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات، ومن هنا انعدم وجود فلاســـفة فـــي عالمنا العربي المعاصر ومنذ ثمانية قرون أي منذ وفاة الفيلسوف العربي ابـــن رشد.

صحيح أننا نجد الكثير من العلوم التي ازدهرت خـــلال ثمانيـــة قـــرون، انقطعت فيها الفلسفة أو بمعنى أصح انقطع فيها وجود فلاسفة عرب سواء فـــي المشرق العربي أو في المغرب العربي وهذا يرجع إلى أن تقييد حركـــة الفكـــر وشل نشاط العقل والحجر على التأويل العقلي، كل هذا حدث بالنســـبة للفلســـفة خلال هذه القرون الثمانية في هذه البلدة أو تلك من بلداننا العربية، ولكنـــه لـــم يحدث بالنسبة للعلم، إذ يعتقد البعض من أصحاب التقليد والفكر الضيق المنغلق المتحجر أن المهم فقط هو الحجر على الفلسفة، لأن قضايا الفلسفة، أي القضايا التي يتعرض لها الفلاسفة تتصل بصورة أو بـــأخرى بالموضـــوعات الدينيـــة والتاريخ خير شاهد على ذلك، فالغزالي قد هـــاجم الفلســـفة والفلاســـفة وكفـــر الفلاسفة في مجموعة من الآراء أو الموضوعات ولكنه لم يكفر العلماء.

وما يوجد في حاضرنا لا ينفصل عن ماضينا، بمعنى أننا لا نجد هجومـــاً على العلم بمثل الهجوم على العقل أداة الفلسفة والتفلسف، فكثيـــراً مـــا يحلـــو لأصحاب التقليد والجمود – كما قلت – الهجوم على العقل والفلسفة والتفلســـف ولكنهم لا يهاجمون عادة العلم والعلماء في بعض بلداننا العربيـــة، الآن تقـــوم الجامعات بدراسة علم أرسطو ولكنها تكفر آراء أرسطو الفيلسوف، أرأيت أيهـــا القارئ تناقضاً أخطر من هذا التناقض، النظر إلى أرسطو بـــوجهين، الســـماح

بآراء أرسطو العلمية، وتكفير آراء أرسطو الفلسفية في حين أن أرسطو العالم لا ينفصل عن أرسطو الفيلسوف، ألم أقل لك أيها القارئ أن من يفعلون ذلك الآن في بعض بلداننا العربية قد أصيبوا بحالة من التخلف العقلي ونقص في الذكاء والفطنة.

هذا كله يعني أنه من الصعب أن نقول بوجود فيلسوف إسلامي معاصر، إننا إذ نظرنا نظرة موضوعية، ولم ننظر نظرة متفائلة ساذجة، فلابد من أن نقول إننا لا نجد الآن فيلسوفاً في عالمنا العربي .

لا نجد إذن فيلسوفاً في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها ولكن متمسكين بالصراحة والموضوعية، فالتشاؤم أحياناً يعد أكثر واقعية من التفاؤل.

وإذا تساءلنا عن الأسباب، فالأسباب عديدة وهي مؤلمة حقاً، ومن المؤسف أننا وجدنا في الماضي، في العصر العباسي وعلى سبيل المثال، آراء صادرة عن حرية الفكر، آراء صادرة عن احترام العقل، نكاد لا نجدها الآن، ألم أقل لك أيها القارئ العزيز أن ما نتباهى به من صعود يعد صعوداً إلى الهاوية، أليس من المؤسف أن نجد فلسفة وفلاسفة منذ قرون بعيدة في ماضينا المزدهر، ولا نجد فلاسفة في الحاضر.

أما الأسباب فهي كما قلت عديدة؛ ومن بينها أننا إذا كنا نجد في الماضي فلسفة مزدهرة غاية الازدهار، فإننا نجد الفلسفة الآن قد تحولت في أكثر الأحيان في أيامنا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات، ومن هنا انعدم وجود فلاسفة في عالمنا العربي المعاصر كما قلت، لأن مجرد الشارح لا يمكن أن يكون فيلسوفاً والذي يقتصر على التعليق لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الفيلسوف .

بسبب آخر يرجع إلى الماضي، يتمثل في قيام مجموعة من المفكرين المشهورين وعلى الأصح نحن الذين أضفينا عليهم حالات الشهرة، ومنهم الغزالي عدو الفلسفة، وابن تيمية الذي هاجم الفلسفة والمنطق هجوماً عنيفاً، قيام هؤلاء المفكرين بالتقليل من شأن الفلسفة، ونظراً لشهرة هؤلاء المفكرين فإن هذا قد أدى إلى انحسار الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر.

ومن الأسباب التي ترجع إلى الحاضر أننا حتى الآن لم نتجاوز مرحلة طبع التراث أو تحقيق التراث إلى مرحلة إحياء التراث، ولا يخالجني شك في أننا إذا وقفنا عند مرحلة الطبع أو التحقيق ولم نتجاوزهما إلى الإحياء، فلن نجد فلاسفة في عالمنا العربي حتى لو مرت علينا عدة قرون من الزمان .

سبب آخر يتمثل في أننا حتى الآن لم نتفق على أساس نقيم عليه دراستنا للأصالة والمعاصرة، وهذا قد أدى إلى أننا لا نجد حتى الآن معالم ثقافة عربية محددة ، والفيلسوف؛ أي فيلسوف، لا يستطيع أن يقدم لنا مــذهباً فلســفياً إلا إذا عاش في ظل ثقافة محددة الإطار والمعالم عدة أجيال، يتأثر بها ويتفاعل معها، ويكون مذهبه ناتجاً عن تفاعله مع هذه الثقافة سواء اتفق مع بعض جوانبهـا أو اختلف مع جوانبها الأخرى، والمهم هو أن تكون تلك الثقافة مؤثرة في بلــورة أفكاره بصورة أو بأخرى ويكون في نفس الوقت عن طريق أفكاره دافعاً لثقافة مجتمعه إلى الأمام .

أقول هذا وأؤكد على القول به لأنني أعتقد أن الأصالة وحدها لا تكفــي والمعاصرة وحدها لا تكفي، ولابد من المزج بينهما مزجاً دقيقــاً، إن الأصـــالة وحدها تكون نصف شخصية الإنسان ولا أحد يرضى لنفسه أن يكــون نصـــف إنسان.

إذا أردنا لأنفسنا نحن العرب، التكامل وعدم ازدواج الشخصية فلابــد أن تكون لنا شخصيتنا البارزة والمحددة والمعـــالم التـــي تكـــن نتيجـــة الأصــــالة والمعاصرة، ويقيني أننا لو فعلنا ذلك فسنتخطى المحلية إلى العالميـــة، ســـنجد فلاسفة ولو في المستقبل البعيد.

والأساس الذي نقيم عليه قضية الأصالة والمعاصرة، هو العقـــل أساســاً فالعقل أشرف ما في الإنسان، العقل يمثل الطريق الذهبي العظيم، العقل أعظـــم الأشياء قسمة بين البشر، فلنتجه بكل قوانا إلى العقل ولنجعله طريقنا الذي نسير فيه وكفانا تقليداً، كفانا جموداً، كفانا سخرية من العقل، حتى وصلنا إلى ما نحن فيه الآن من حالة الركود والتخلف الفكري.

إحياء التراث على أساس العقل يعد واجباً علينا إذا أردنا أن نجد فلاســفة في عالمنا العربي الإسلامي بعد انقطاع طال واستمر ثمانية قرون، ومهما يكن من أمر فإن إنشاء أول قسم للفلسفة، وهم قسم الفلسفة بكليـــة الآداب – جامعـــة القاهرة يرجع إلى نصف قرن تقريباً، ونصف قرن لا يكفي لأن يكـــون لـــدينا فيلسوف من الفلاسفة، وكل أملنا أن نجد فلاسفة في عالمنا العربي في مســـتقبل أيامنا نظراً لأننا لا نستطيع الاستغناء عن الفلسفة العربية في تكوين شخصـــيتنا العربية أيضاً حتى نفخر بالحاضر كما نفاخر بالماضي .

صحيح أننا نجد في هذه البلد أو تلك من بلدان الوطن العربي في مصر أو خارجها مجموعة من المفكرين الكبار والعظام سواء اتفقنا معهم أو اختلفنا معهم

ولكن من الإسراف في القول أن نقول بوجود فلاسفة في عالمنا العربي المعاصر.

نجد في مصر محمد عبده وطه حسين وزكي نجيب محمود وفي سوريا عبدالرحمن الكواكبي، وهؤلاء حاولوا الإصلاح الفكري والاجتماعي بصورة أو بأخرى، ولابد أن نعترف بأهمية فكرهم لقد قدموا لنا آراء غاية في النضج والعمق ، وتركوا لنا المؤلفات التي لابد أن نستفيد منها، وهم أمثلة مجرد أمثلة، لأن تاريخنا المعاصر لا يخلو من وجود مفكرين كثيرين سواء في مجال الفلسفة أو مجال الأدب وغيرهما من مجالات، ومن المنتظر إذا سعينا بكل قوتنا إلى إحياء التراث وجعلنا العقل هو المعيار، ورفضنا من التراث كل ما لا يتفق مع الأخذ بأسباب العلم والحضارة، واحترمنا حرية الفكر في كل مكان في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. أقول من المنتظر أن نجد مستقبلاً فلاسفة وإن كان مستقبلاً بعيداً، لأن معاول الهدم في القرون الماضية قد تركت آثاراً سيئة ولابد من الانتظار عدة قرون حتى نطمع في وجود ما نسميه فلسفة عربية، حتى نطمع في وجود فلاسفة في بلداننا العربية.

نقول ونكرر القول بأن الحاضر لا يمكن أن يقترب من ازدهار الماضي إلا عن طريق الحوار بين الحضارات، والحوار بين الحضارات لا يمكن تصوره إلا من خلال التعرف على أفكار الأمم الأخرى، وقضايا الثقافة لا يمكن تصورها والبحث فيها إلا بأن نتجه بكل قوتنا نحو الترجمة، والتقدم في جميع المجالات أدبية وعلمية ومادية لا يمكن أن تتم أو تتحقق إلا بأن نعرف أفكار أمم الأرض كلها من مشرقها إلى مغربها، ولا أشك في أن فتح النوافذ حيث الهواء المتجدد النقي يعد أفضل ألف مرة من الهواء الفاسد الصامت الراكد .

وأكاد أقول أن من يطلب منا عدم التعرف على أفكار الأمم الأخرى عن طريق الترجمة، إنما يهدف من وراء ذلك إلى أن يظل شبابنا محصوراً في معرفته على الآراء والأفكار الساذجة بل الأفكار المسطحة التي لا تجد فيها عمقاً، أي عمق.

بل إن الثقافة في انتقالها من ماضيها إلى حاضرها، ومن حاضرها إلى مستقبلها إذا كان حالها كالجسور التي على أساسها ننتقل من مكان إلى مكان، على أساسها نضمن التواصل بين الأجيال، فإن من يدعو إذن إلى أن نطرح جانباً أمر الترجمة وننصرف عنها، فإن حاله تماماً كحال من يدعو إلى هدم الجسور حتى يضمن عدم انتقال الإنسان من مكان إلى مكان. إنه يريد فصل ما

اتصل، لا وصل ما انقطع .

والواقع أن عالمنا العربي إذا كان قد بذل نوعاً من الجهد من جانبه في مجال الترجمة، إلا أننا باستمرار نطلب المزيد. أقول هنا وأؤكد على القول به لأننا نجد في حياتنا الثقافية من يفسد فيها عن طريق التقليل من شأن الترجمة والتهوين من قيمتها وجدواها. وأقول بأنني لا أتصور مثقفاً إلا إذا كان مهتماً بالإطلاع على الفكر الغربي العالمي، وفكر الآخرين بوجه عام. وإذا كان البعض من ضيقي الأفق والمعرفة يشنون هجومهم على أفكار الغرب، فإن العيب ليس في أفكار الأمم الغربية الأوربية، بل قد يكون العيب من جانب هؤلاء الذين يفهمون الأفكار الغربية العالمية فهماً خاطئاً مهوشاً مسطحاً.

إن من يقتصر على فكره فقط ، الفكر الداخلي، دون الاهتمام بالتعرف على أفكار غيره يكون حاله كحال من ينظر إلى المرآة ولا يرى فيها إلا نفسه، سيكون مغتراً بذاته لأنه لا يدرك أن الآخرين إنما لديهم العديد من الأفكار التي تكون أكثر دقة من أفكاره التي يحسب أنها وحدها دون ما عداها هي الأفكار الصحيحة، وإذا كنا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطون فإنه لا يفهم أفلاطون، فإن هذا القول إنما يعني أولاً وقبل كل شيء ضرورة التعرف على أفكار الآخرين، أما من يقتصر على فكره فحسب فسيصاب بداء النرجسية لأنه لا يرى في مرآته إلا ذاته، إلا نفسه، بل سيوجد لديه الإحساس بنوع من تضخم الأنا، لأنه لا يدرك أبعاد الآخرين.

لا سبيل إذن إلا أن نوجد حواراً فكرياً بين الماضي والحاضر والمستقبل، نوجد جسوراً بين الأجيال، نوجد تواصلاً واتصالاً بين أفكارنا وأفكار الآخرين في أمم غيرنا وشعوب، وأقصد بذلك أننا لكي ننظر إلى فكرنا نظرة موضوعية صادقة ودقيقة، النظرة التي تقوم على الاعتقاد بأن مفكرينا بقدر تأثرهم بالسابقين فإنهم كانوا مؤثرين في اللاحقين، النظرة التي تعتمد أساساً على فكرة التأثر والتأثير، أقول إننا لكي ندرك كل أبعاد تلك النظرة، فلابد من الإيمان بأهمية الترجمة ودورها البالغ والحاسم في مجال الحوار بين الحضارات، مجال الانفتاح على كل التيارات، مجال السعي نحو النور والتنوير .

لقد دعا رفاعة الطهطاوي إلى أهمية التعرف على أفكار الغرب، وقبله بقرون عديدة دعانا فلاسفة كبار إلى أهمية التعرف على أفكار الأمم الأخرى، دعانا الكندي إلى أن نطلب الحقيقة كحقيقة أي بصرف النظر عن مصدرها، أي سواء كانت عربية أو غربية غير عربية. تماماً كما نقول اطلبوا العلم ولو في

الصين. دعانا ابن رشد آخر فلاسفة العرب إلى أن نبادر إلى الإطـلاع علـى أفكار الأمم الأخرى، وما كان منها صواباً قبلناه منهم، وما كان ليس بصـواب نبهنا عليه. أليست هذه دعوات تعد غاية في الأهمية ، دعوات بلغ من أهميتهـا أنها تهدينا إلى الطريق الصواب، الطريق السليم، الطريق الذي يؤدي بنا إلى أن نأخذ مكاننا بين الأمم المتحضرة .

إن الترجمة تعبير عن التنوير، وإذا أهملناها فسنصل إلى حالة تعد تعبيراً عن الظلام، الترجمة تعبير عن الانفتاح الفكري، ومن يشن حملة على الترجمة، فعقله مغلق منغلق على نفسه .

انظروا كما سبق أن أشرنا إلى ما حدث في العصر العباسي . إن العصر العباسي يعتبر بحق عصر الترجمة، ولم ينته العصر العباسي إلا وكانت الكتب كلها مترجمة، وقد استفاد منها علماء العرب ومفكرو العرب وفلاسفة العـرب. أين نحن الآن من العصر العباسي ؟

إن فكرة التأثر والتي لا تتم إلا عن طريق الإيمان بأهمية الترجمة والقيام بها، تتمثل في اعتقادنا بأن مفكرينا لم يقولوا بأفكارهم إلا نتيجة لتأثرهم بأفكـار الأمم الأخرى ومن بينها اليونان، وكم نجد مذاهب فلاسفتنا العرب متأثرة تـأثراً لا حد له بالفلسفة اليونانية والتي تعرف عليها العرب كثمرة لحركة الترجمة التي قام بها مجموعة من المترجمين الأفذاذ في العصر العباسي ومن بينهم قسطاً بن لوقا وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وحنين بن إسحق، وإسحق بـن حنـين وغيرهم، وكم أكدت دراسات جامعية جادة، مدى تأثر فلاسفتنا بأفكار فلاسـفة اليونان.

وما يقال عن دور الترجمة في الكشف عن فكرة التأثر، يقال أيضاً عـن دور الترجمة في بيان فكرة التأثير. ومن بين زوايا وأبعاد فكرة التأثر، الكشـف عن تأثير فلاسفتنا العرب في بلورة وصياغة أفكار فلاسـفة عاشـوا بعـدهم، كفلاسفة المسيحية في العصور الوسطي والتأثر والتأثير يعني في أكثر زوايـاه حواراً بين الحضارات، يعني الوصل وليس الفصل.

انظروا إلى الثقافة العربية منذ نصف قرن أو يزيد ، وقارنوا بينها وبـين ثقافتنا الآن، في الماضي نجد أعلاماً أفذاذاً لأنهم آمنوا بأنه لا فكر بدون ترجمة، لا ثقافة بدون الإطلاع على أفكار الأمم الأخرى، في الماضي القريب نجد أناساً آمنوا بأهمية الترجمة، آمنوا بأهمية الانفتاح على فكر الغرب بحيث يقف هـذا الفكر جنباً إلى جنب مع أفكار الفرد الذاتية والتي لا يكون فيهـا متـأثراً عـن

الآخرين بالضرورة، كما يقف جنباً إلى جنب مع ضرورة التعرف على تراثنا والسعي إلى نشره وتحقيقه. وكان هذا كله هو مغزى إنشاء هيئة التأليف والترجمة والنشر، لقد جمعت بين ثلاثة معان، التأليف (أفكارنا)، الترجمة (أفكار الآخرين)، النشر (نشر التراث وتحقيقه أي تراث أجدادنا القدامى) .

إننا لا نستطيع التقليل من أهمية رجال آمنوا بوطنهم بأهمية الانفتاح على فكر الغرب من أمثال أحمد لطفي السيد وطه حسين وزكي نجيب محمود وسلامة موسى وعثمان أمين ولويس عوض ويوسف مراد ويوسف كرم وإذا كان هؤلاء قد رحلوا عن دنيانا إلا أننا مازلنا نستفيد من فكرهم وثقافتهم، وأكثر هؤلاء قد عبروا عن عصر التنوير لأنهم اتجهوا إلى الاعتراف والتأكيد على أهمية الترجمة ودورها في صياغة أبعاد حياتنا الثقافية وزواياها ومجالاتها.

أما الآن، فماذا نجد عند الشباب، لا نجد شيئاً، أي شيء، إلا السذاجة والسطحية والأفكار المهوشة المتسرعة والتي يلتقطونها من أفواه الناس التقاطاً. في الماضي القريب وجدنا – كما قلت – هيئة للتأليف والترجمة والنشر وضعت نصب أعينها الاهتمام بمجال الترجمة، أما الآن فإن أكثر دور النشر ٠ مع تقديري لبعض مجهوداتها – تهتم بالكتب المدرسية التعليمية، في الماضي كان الشباب على معرفة لا بأس بها بكل الأفكار العالمية نتيجة للترجمة النشيطة البناءة، أما الآن، فقد أصبحت الحال غير الحال .

ويقيني أن حياتنا الثقافية لن ينصلح حالها إلا بالاتجاه إلى الترجمة في جميع المجالات وكفانا تزمتا وضيق أفق، فالزمان يجري من حولنا ونحن أقرب إلى السكون وعدم الحركة. لابد من إنشاء هيئة للترجمة كبيت الحكمة الذي كان موجوداً في العصر العباسي والذي كانت تتدفق عليه كتب وضعت بلغات شتى فارسية وهندية ويونانية وغيرها من لغات. واجبنا عدم الاستماع إلى صيحات أعداء الترجمة إنها صيحات كالطبل الأجوف.

فلنتجه إذن بكل قوانا إلى الترجمة، حتى ندخل مرة أخرى في عصر العقل والتنوير، ومما لا شك فيه أن النور أفضل ألف مرة، بل آلاف المرات من الظلام، والثقافة التي يدخل في إطار تشكيلها التعرف على أفكار الأمم الأخرى عن طريق الترجمة، تعد المعيار الذي على أساسه نقارن بين شعب وشعب آخر.

عصر التنوير لا يمكن تصوره دون الاهتمام بالترجمة في جميع المجالات، علمية وأدبية وفكرية وفلسفية. فكرة الحوار بين الحضارات لا يمكن ترسيخها إلا عن طريق الترجمة.

إننا إذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذي ظهر في بعض بلـدان العـالم العربي منذ ما يقرب من قرن من الزمان والذي يعد في جوهرة إعلاناً عن بداية عصر جديد من حياة مصر الفكرية، عصر النهضة الفكرية، أقول إننا إذا أردنا مواصلة ما انقطع، أردنا الاستمرار في عصر النهضة، فلا مفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة، الترجمة الدقيقة الواعية.

عار علينا حين نجد شباب اليوم يكاد لا يسمع عن التيـارات والأفكـار العالمية، عار علينا أن يقوم البعض بشن الحملات الضاربة على الترجمة، بحجة أن مؤلفي الكتب التي نطالب بترجمتها من بلاد الفرنجة والعياذ بالله!!!

إنه لمن المضحك والمؤسف معاً أن نرى دول العالم تتجه بكل قوتها نحو الترجمة والاستفادة من الأفكار الموجودة في دول أخرى، ونحن نتغافل حالياً عن الترجمة وأهميتها ودورها في إثراء حياتنا الفكرية وصياغة وجودنـا الأدبـي والفلسفي.

هل من المعقول أن نتباكى ونقول إن مؤلفات أدبائنا لم تتم ترجمتها بعد، ونقوم في نفس الوقت بعدم الاهتمام بالتراث الفكري الأجنبي، الاهتمام الـذي لا يمكن أن يتم ويتحقق إلا عن طريق ترجمة هذا التراث إلى لغتنا العربية.

هل من المعقول أن نجد حتى الآن كتباً تعد في غاية الأهمية ولم تتـرجم بعد؟ هل من المعقول أن نجد كتباً تركها لنا كبار الفلاسفة قـديماً مـن أمثـال أفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة ومفكرين وأدباء، لم تترجم إلى أيامنـا الحالية. هل من المعقول أن نجد أمهات الكتب العالميـة فـي الفكـر الحـديث والمعاصر، لا يسمع عنها شباب الجيل الحالي، إلا مجـرد أسـمائها، دون أن يعرف ما فيها من أفكار تعد غاية في الثراء، غاية في الدقة .

غير مجد في ملتي واعتقادي شن الحملات الضاربة على الترجمة، شـن الحملات الهوجاء على المؤلفين من الغربيين، بحجة أن كتب التراث تكفي، أي تراث يا سادة ؟!!. إن كتب التراث كلها لا تستطيع من خلالها اختراع طائرة أو صاروخ أو قمر صناعي، لأنها لم تكتب لعصرنا، بل كتبت للعصر الذي ألفـت فيه، عصر الجمال والدواب التي تسير في الصحراء الجرداء. هل يا ترى يريد المهاجمون لعلوم الغرب. أن نقف في مجال الطيران على سبيل المثال، عنـدما فعله عباس بن فرناس حينما ركب أجنحة لنفسه من الريش وحـاول الطيـران، وكان حتماً أن يسقط .

لابد من القول بصراحة وموضوعية أن كتب التراث في مجـال الفلك والطب وغيرهما من مجالات، قد اعتمد مؤلفوها في العصر الوسيط علـى مـا استفادوا من أفكار في البلاد الأجنبية الأخرى، فهل من المعقول أن نجئ نحـن اليوم ونقلل من أهمية الإطلاع على أفكار الأمم الأخرى.

إنني أقول بصدق وصراحة: إن أكثر الفلاسفة والعلماء في بلاد العـرب نفسها، لم يكونوا من أصل عربي، بل إن واضع النحو العربي نفسه لـم يكـن عربياً. وهذا يؤدي بنا إلى القول بأننا لن نتقدم خطوة واحدة في مجال التنـوير والتقدم إلى الأمام، إلا إذا اتجهنا بكل ما نملكه من وقت وجهد ومال، اتجهنا إلى الترجمة، ترجمة أفكار مفكري الغرب. انظروا إلى دولة كاليابان، هل وصـلت إلى ما وصلت إليه إلا عن طريق التعرف على أفكار الغرب وعلـوم الغـرب وتطبيقاتها التكنولوجية، إن الغرب الآن وبكل صراحة هو سيد العالم في مجـال العلم والفن والفكر والفلسفة، ومن يطلب منا عدم الاتجاه إلى الترجمـة فوقتـه ضائع عبثاً، وإذا زعم أنه يريد لنا الصعود، يريد لنا التقدم ، فإنني أعتقـد مـن جانبي أن الصعود هنا يعد صعوداً إلى الهاوية، التقدم هنا يعد تقدماً إلى الخلـف أو إلى الوراء .

من الطبيعي إذن أن نؤمن بأهمية الترجمة ونسعى بكل قوتنا إلى التعرف على أفكار الآخرين أولاً بأول إن هذا هو الأمر الملائم والمناسب، والتقليل من أهمية الترجمة لا يعد إذن معبراً عن الواقع، عن الشيء الطبيعي، بل هو أمـر مصطنع وصناعي، كأطفال الأنابيب.

إن من أهم مزايا الترجمة، أننا من خلالها نطلع على أفكار أمم وشـعوب غيرنا، وسواء اتفقنا معهم أم اختلفنا، فلابد لكـي نحـدد أسـباب الاتفـاق أو الاختلاف، أن نعرض أولاً لأفكارهم وبعد ذلك يكون مـن حقنـا أن نتفـق أو نختلف، أما أن نهاجم لمجرد الهجوم، نهاجم دون التعرف على حقيقة أفكار الأمم الأخرى، فإن حالنا سيكون كحال من يسير في مظاهرة لا لأنه يعرف الهدف من قيامها، بل لأنه رأي مجموعة من الناس يسيرون فيها، فيكون بذلك مقلداً لهـم، مجرد مقلد.

يجب علينا إذن السعي بكل قوتنا نحو الترجمة، إذ بدونها لا نجد أي نوع من أنواع الحوار بين الحضارات .

نعم من الواجب علينا وبعد أن أشرنا إلى ماضي الفلسفة العربية المزدهر، وحاضرها المظلم، أن نتجه بكل قوتنا إلى الاستفادة من الطريق الـذهبي الـذي

- فيه فلاسفتنا في الماضي من أمثال الفارابي وابن سينا في المشرق، وابن رشد في المغرب الغربي، إن طريق الترجمة، طريق الاستفادة من الفكر الغربي الأوربي، طريق الحوار بين الحضارات والحديث عن مستقبل الثقافة العربية، وبعد أن فقدنا وجود فلاسفة في عالمنا الغربي منذ ثمانية قرون، يرتكز على مجموعة من الأسس والركائز والمحاور. وقد لا أكون مبالغا في القول بأن قضية التنوير في فكرنا العربي ماضيه وحاضره ومستقبله تعد من أبرز القضايا التي ينبغي علينا نحن العرب البحث فيها وتقديم رؤية مستقبلية لها. إنها قضية مصيرية جوهرية ترتبط بتصور أيديولوجية عربية فكرية مستقبلية، خاصة أن العروبة، ثقافة قبل أن تكون سياسة.

وغير مجد في ملتي واعتقادي، الحديث عن التنوير في العصر الحديث المعاصر دون أن نبحث عن جذور التنوير في فكرنا العربي القديم عامة والفكر الفلسفي على وجه الخصوص، نقول هذا لأننا إذا كنا نتحدث عن قضية الاصالة والمعاصرة فقط وإلا فسوف يكون نصف إنسان، ولا تكفيه الأصالة فقط لأن مشكلات اليوم قد تكون غير مشكلات الأمس القريب منه والبعيد، وأيضاً سوف يكون نصف إنسان إذا كنا نتحدث حول ضرورة الربط بين الحاضر والماضي. فلابد إذن من القول أننا نجد العديد من العلامات المضيئة والمشرقة في فكرنا العربي قديماً هذه العلامات التي لابد كما قلنا من الإشارة إليها، حتى نربط بين القديم والجديد من التراث والمعاصرة في وحدة عضوية وعروة وثقى، انطلاقا إلى تصور فكر تنويري في حياتنا الفكرية التي نحياها.

وغير خاف علينا أننا نجد في فكرنا العربي القديم العديد من الاتجاهات والنزعات التي ترتبط بقضية التنوير من قريب أو من بعيد.

فإذا رجعنا كما سبق أن أشرنا إلى حرص المعتزلة على التأويل في دراستهم للأصول الخمسة، التوحيد والعدل، والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجدنا في هذا الحرص من جانبهم اتجاهاً عقلانياً تنويرياً إذ أن الدعوة إلى التأويل تعد في أكثر جوانبها معبرة عن اتجاه نقدي عقلاني تنويري فلا تنوير بدون عقل، لا تنوير بدون حس نقدي.

وما يقال عن المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية التي حرصت على القول بأهمية الشك والنقد، وبحيث ننطلق منه إلى اليقين، يقال عن جماعة من المتفلسفة عاشت في القرن الرابع الهجري، ونعني بها جماعة إخوان الصفا

وخلان الوفا.

إننا نجد عند رجال هذه الفرقة أو الجماعة نزعة تنويرية وكم أشار إلى ذلك كثير من كتابنا الكبار، وعلى رأسهم الدكتور زكي نجيب محمود، وبحيث يمكن أن نعقد مقارنة بين دعوتهم أو اتجاههم وبين الدعوة التي قال بها رفاعة الطهطاوي في العصر الحديث .

لقد ذهب إخوان الصفا، وخلان الوفا في القرن الرابع الهجري إلى ضرورة الانفتاح على كل الأفكار والتيارات في كل الأفكار والتيارات في كل دول العالم شرقاً وغرباً، وذلك كما نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين .

دعانا اخوان الصفا إلى دراسة المبادئ المشتركة للثقافات الدينية والإنسانية، وهذا إن أدي إلى شيء، فإنما يؤدي إلى أهمية النور والتنوير في حياتنا، وبالتالي القضاء على الظلام، وبحيث يمكن القول بأن النور يرتبط بالوجود، والظلام يرتبط بالعدم وبئس المصير. ألم يقل ابن سينا في مناجاته لله تعالى: فالق ظلمه العدم بنور الوجود، أن هذا يعنى كما قلنا العلاقة بين الظلام وفقدان الحياة والعلاقة بين النور وبين التواجد الإنساني، ولعل هذه الدعوة من جانب ابن سينا كانت في جانب من جوانبها تأثراً بإخوان الصفا.

وما يقال عن إخوان الصفا يقال عن آخر فلاسفة العرب ابن رشد إننا نجد لديه نزعة تنويرية واضحة المعالم والأبعاد، سواء في دعوته إلى التأويل، أو في تأكيده على أهمية العقل والمعقول أو في اتجاهه النقدي البارز، أو في دعوته إلى أهمية الانفتاح على كل الثقافات الإنسانية سواء ما كان منها داخل بلداننا العربية أو ما يوجد في البلدان الأوربية وخاصة اليونان، أليس هو القائل: ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان) فإن كان فيها شيء يعد صواباً قبلناه منهم وشكرناهم عليهم، وإن كان فيها شئ يعد خطأ نبهنا إلى ذلك، إنها دعوة من جانب ابن رشد تذكرنا بما ذهب إليه الكندي أول فلاسفة المشرق العربي وذلك حين قال: فلنبحث عن الحقيقة، كحقيقة، أي بصرف النظر عن مصدرها وسواء جاءت إلينا من بلدان عربية أو نقلت إلينا من بلدان أوربية أجنبية، كما نجد تقارباً بين دعوة إخوان الصفا في القرن الرابع الهجري وفي بلدان المشرق العربي وبين دعوة ابن رشد في القرن السادس الهجري وفي بلاد الأندلس أي المغرب العربي .

إننا نجد ذلك واضحاً سواء في كتبه المؤلفة ومن بينها: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ومناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، وتهافت

التهافت، والذي رد فيه على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي، أو في كتبه التي شرح فيها كتب أرسطو الفيلسوف اليوناني وأفكاره.

يمكن إذن أن نجد العديد من الجذور التنويرية في فكرنا العربي القديم الجذور التي تتمثل في أهمية فتح النوافذ على كل الأفكار والثقافات وذلك حتى يتجدد الهواء، وتتحقق لغة الحوار مع الآخر. إننا إذا قمنا بغلق النوافذ فإن ذلك سيؤدي إلى وجود الهواء الراكد للفاسد، سيؤدي إلى انقطاع الحوار بين الثقافات، وستكون كمن يتحدث بلغة لا يفهم الطرف الآخر، ستكون كمن يتحدث خلال موجة لا يتحدث خلالها الطرف الآخر.

وإذا انتقلنا من الجذور إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر، وجدنا كما سبق أن أشرنا نزعة تنويرية واضحة المعالم والأبعاد نزعة، تحاول القضاء على كل المعوقات التي تقف حجر عثرة في سبيل التقدم والازدهار .

فهل يمكن أن ننسى الدور الرائد الذي قام به رفاعة الطهطاوي في العصر الحديث، وخاصة بعد ذهابه إلى فرنسا وعودته منها، مستفيداً من الدروس التي تلقاها في أوربا، لقد فوجئ بوجود عالم جديد وثقافة جديدة غير الثقافة التي درسها في مصر، وعاد من بعثته وهو حريص على أن يلفت أنظارنا إلى هذا العالم الجديد العالم الأوربي، حريص على أن يبين لنا أهمية الثقافة الأوربية، ومن هنا فقد تم على يديه هذا اللقاء السعيد بين الثقافة العربية والثقافة الأوربية، اللقاء بين الأصالة والمعاصرة.

وإذا كنا نجد محاولات أكثر نضجاً لأحداث اللقاء بين الأصالة والمعاصرة عند أناس عاشوا بعده من أمثال طه حسين وزكي نجيب محمود، إلا أننا لابد وأن نضع في اعتبارنا أنه كان له فضل السبق في التنبيه إلى أهمية الثقافة الجديدة ثقافة الآخر الثقافة الأوربية .

ويقيني أن الدعوة التي دعانا إليها رفاعة الطهطاوي تعد دعوة إيجابية ومثمرة حتى في وقتنا الحالي إنني اعتقد من جانبي اعتقاداً لا يخالجني فيه أدنى شك بأن ثقافة النور أو عصر التنوير لا يمكن تصوره بدون الاهتمام بالترجمة في جميع المجالات علمية أو أدبية وفكرية فلسفية، وإذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذي ظهر في مصر بصفة خاصة منذ ما يقرب من قرن من الزمان، كما ظهر في بعض بلدان العالم العربي، إذا أردنا وصل ما انقطع أردنا التمسك بثقافة النور، ومواصلة التنوير فلا مفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة؛ الترجمة الدقيقة الواعية، الترجمة التي تركز على إبراز أهم القضايا التي تثار

الآن في العالم الأوربي.

وإذا كنا نعيش الآن في عالم جديد عالم به العديد من المتغيرات، عالم أصبح بفضل التطورات العلمية الحديثة قرية صغيرة، فلابد إذن وبفضل التنوير من تغيير أفكارنا تغييراً جذرياً، إن عالمنا العربي يملك طاقة اقتصادية هائلة، ومن واجبنا تسخير تلك الطاقة وتوجيهها بحيث تحقق نظاماً ثقافياً في المقام الأول.

ونستطيع أن نتصور من خلال التنوير نظاماً ثقافياً عربياً جديداً، وذلك إذا لم نأخذ من تراثنا إلا ما يؤدي إلى نهضتنا، وبحيث لا تكون معوقاً لمسيرتنا الإنسانية، نستطيع أن نسعى إلى النظام الجديد إذا اعتقدنا بأن النزعة الإنسانية التنويرية هي التي يجب أن تكون سائدة في مدارسنا وجامعاتنا ووسائل إعلامنا وكتابات مفكرينا فكم ارتبط النور كما قلنا بالتقدم والسير إلى الأمام، وارتبط الظلام بالتأخر والرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية، ومن حكمة الله تعالى أنه خلق عيوننا في مقدمة رؤوسنا ولم يجعلها في مؤخرة دماغنا.

إن أفكار كل مثقف يجب أن تكون مؤدية إلى سعادة وتقدم مجتمعه، ولن يتحقق تقدم المجتمع العربي إلا بأن يكون رائدنا هو العقل وطريقنا هو طريق التنوير، وخصائص ثقافية تتبلور حول البعد الإنساني أساسا، عن طريق هذا كله يمكن تحقيق نظام ثقافي عربي جديد، نفاخر به ونتفاخر بين دول العالم من مشرقها إلى مغربها، وبحيث نقول هذه بضاعتنا الثقافية التنويرية والتي تتخطى حدود الزمان والمكان، البضاعة التنويرية التي إذا كانت قد استفادت بعض جذورها من الماضي كما قلنا إلا أنها لا تقف عنده وبحيث يكون حالها كمن يبكي على الإطلال، بل تركز على الحاضر وتنطلق منه نحو المستقبل .

هذه دروس يمكن أن نستفيدها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من أقوال رفاعة الطهطاوي ومنهجه، وإذا كنا قد توقفنا عند رفاعة الطهطاوي، وذلك لأنه يعد رائد التنوير في عصرنا الحديث، وكم كانت أفكاره مؤثرة على بلورة كثير من المجددين التنويريين الذين عاشوا بعده .

وما يقال عن رفاعة الطهطاوي، يقال أيضاً عن مفكر بارز شامخ ، قدم لنا العديد من الأفكار الدينية والسياسية والاجتماعية. إنه يحتل مكانه بارزة في فكرنا المستقبلي المعاصر وهو المفكر عبد الرحمن الكواكبي .

لقد قال الكواكبي من خلال كتابيه أم القرى، وطبائع الاستبداد، بالعديد من

الأفكار البناءه والشجاعة، ويقيني أننا في حاضرنا ومستقبلنا، من واجبنا دراسة أفكاره، وقد نجد فيها العديد من الدروس الإيجابية .

ونود أن نشير على مفكر آخر، وهو الشيخ محمد عبده .

فإذا رجعنا إلى كتابات الشيخ محمد عبده والذي ولد عام ١٨٤٩م وتـوفى عام ١٩٠٥ وجدنا العديد من الأفكار التنويرية والتي تعد على درجة كبيرة مـن الأهمية، نجد هذه الأفكار واضحة غاية الوضوح في الكتب والرسائل التي تركها لنا، ومن بينها مقالاته في العروة الوثقي، ورسالة التوحيد، وتقرير عن إصلاح المحاكم الشرعية، والإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلـم والمدنية، وحديثه الفلسفي مع الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسـر، وتفسـيره لسورة العصر وسورة الفاتحة وتفسير جزء عم، وتفسير المنار والـذي أكملـه رشيد رضا ودروس دار الإفتاء.

فهو على سبيل المثال في كتاب الإسلام دين العلم والمدنية يبحـث فـي العديد من الموضوعات الهامة ومن بينها:

- الدين والمتدينون .
- أصول الإسلام .
- اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية .
- الإسلام ومدنية أوروبا .

لقد ذهب محمد عبده في دراسته لأصول الإسلام ومن خلال رؤية تنويرية واضحة المعالم والحدود إلى أن الإسلام قد أطلق للعقل البشري أن يجري فـي سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد. يقول محمد عبده في رسالة الإسلام دين العلم والمدنية "إنني لو أردت سرد جميع الآيات التي تدعو إلى النظر في آيـات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه ومن هذه الآيات:

﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله مـن شـيء﴾ وقوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾، إن الإسلام قد أطلق العنان للعقل، لا يقيد العقل بكتاب ولا يقف به عند باب ولا يطالبه فيه بحساب.

وقد أكد محمد عبده انطلاقاً من نزعته التنويرية على أن الإسلام قد عمل على دعم السلطة الدينية، ولم يجعل لأحد سلطاناً على عقيدة أحـد ولا سـيطرة

على إيمانه، وأن من طبيعة الإسلام العفو والمسامحة، وأنه لم تقع حرب إسلامية بقصد الإمارة، بل كان يكتفي بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطان الإسلام، ثم ترك الناس وما كانوا عليه من الدين يدفعون جزية لتكون عوناً على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم أحرار.

ويبين لنا محمد عبده انطلاقاً من فكره التنويري كيف اهتم العرب بالعلوم الأدبية والعلوم الكونية، وخاصة أيام الدولة العباسية عند أمثال المنصور وهارون الرشيد والمأمون، كما اهتم العرب بإنشاء دور الكتب سواء في بلدان المشرق العربي أو في بلدان المغرب العربي، بالإضافة إلى إنشاء المدارس للعلوم والتي انتشرت في كل الأقطار من المشرق إلي المغرب، كما يشير إلى أهمية العلوم العربية، وكيف كان علم العرب في أول الأمر يونانياً ثم أصبح عربياً، وأن أول شيء تميز به فلاسفة العرب عن سواهم من فلاسفة الأمم هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجربة، وألا يكتفوا بمجرد المقدسات العقلية في العلوم ما لم تؤيدها التجربة.

والواقع أننا نجد عند مفكرنا محمد عبده دعوة إلى الانفتاح على العلوم الأخرى غير الدينية وهذه تعد دعوة تنويرية كما قلنا. وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا الدعوة التي نجدها الآن عند أشباه المثقفين والذين يهاجمون الحضارة الأوربية والعلوم الأجنبية، إنهم يتناقضون فيما نرى من جانبنا تناقضاً شديداً حتى يهاجمون الحضارة الأوربية، وفي الوقت نفسه يكونون من أكثر الناس حرصاً على الاستفادة من المنجزات الأوربية الحضارية وذلك حين يستخدمون الميكرفون والسيارة والطائرة، وكلها تعد منجزات قائمة على العلم الأوربي وثمرة الحضارة الأوربية .

إننا إذا كنا نختلف مع الشيخ محمد عبده حول بعض النقاط القليلة أو الآراء التي ذهب إليها إلا أننا لابد وأن نضع في اعتبارنا أن الرجل قد دخل تاريخ فكرنا التنويري الحديث من أوسع الأبواب وأرحبها، ويقيني أن من يحاول إهمال أفكاره، فإن وقته يعد ضائعاً عبثاً، إذ أنه يعد علامة مضيئة في تاريخنا الفكري ورائداً من الرواد الكبار الذين سعوا إلى التجديد إلى إنارة الطريق أمامنا إلى الربط بين الفكر والعمل، إلى النظر نظرة مستقبلية تنويرية إلى حد كبير.

إن دوره التنويري يعد غاية في الوضوح، وفكره يتجه نحو المستقبل

وبحيث لا يكتفي بالوقوف عند الماضي أو عند الحاضر .

وما يقال عن محمد عبده يقال عن عبد الرحمن الكواكبي وذلك من خلال وجود أفكار تنويرية دعانا إليها من خلال كتابه أم القرى، وكتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد .

لقد اهتم الكواكبي بالفكر السياسي ولا يخفي علينا أن الفكر السياسي يرتبط البحث فيه بالبحث في مجال التنوير ارتباطاً وثيقاً، وإذا كنا نجد بعض الأفكار التنويرية عند جمال الدين الأفغاني من خلال فكره السياسي، فإننا نجد أيضاً من خلال الفكر السياسي عند عبد الرحمن الكواكبي بعض المنطلقات التنويرية.

هذا إذا نظرنا إلى التنوير نظرة شاملة ودقيقة لقد بحث الكواكبي بحثاً مستفيضاً في العدالة والشورى وخطر الاستبداد، إنه يعد واحداً من الإعلام والرواد الذين تركوا أثاراً تدل على مدى الجهد الذي قام به، وهذه الآثار تدلنا على أن المؤرخ للفكر السياسي العربي المعاصر لن يكون بامكانه التجاوز عن هذا الفكر وصلته بالأبعاد التنويرية .

وإذا انتقلنا من الحديث عن عبد الرحمن الكواكبي إلى الإشارة إلى مصطفي عبد الرازق والذي ولد عام ١٨٨٥ وتوفى عام ١٩٤٧ وجدنا عنده بعض الأفكار التنويرية والتي بثها من خلال محاضراته في الجامعة ومن خلال كتبه ومن بينها فيلسوف العرب والمعلم الثاني أن دوره لم يكن مقتصراً على التدريس بالجامعة، بل كان من خلال كتبه حريصاً على الجمع بين القديم والجديد بين التراث من جهة الحضارة الحديثة بعلومها وفنونها وفلسفاتها وآدابها من جهة أخرى، لقد بين لنا أهمية فكرنا العربي وقام بالرد على كثير من المستشرقين الذين يميزون بين طبيعة الجنس السامي أي العرب والجنس الآرى من أهل أوروبا.

لقد استفاد من الشيخ محمد عبده، والتحق بالسوربون حيث سافر عام ١٩٠٩، وقد توفر له الاستفادة من المحاضرات التي كان يلقيها العلامة أميل دوركايم وهو من أشهر علماء الاجتماع في عصره، ونجد عند الشيخ مصطفى عبد الرازق حساً نقدياً في دراسته العديد من الشخصيات الفكرية والعربية .

والواقع أن الباحثين في مجال الفكر والفلسفة في عالمنا العربي من مشرقة إلى مغربه لا يمكنهم نسيان الجهد الكبير الذي قام به الشيخ مصطفى عبد الرازق، لا يمكنهم نسيان دعوته إلى الحرية وصلتها بالتنوير من خلال مقالاته، صحيح أن الشيخ مصطفي عبد الرازق قد جانبه الصواب حيث رأى إدخال علم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة العربية، وفي الوقت الذي لا يرتبط فيه علم أصول الفقه بالفلسفة من قريب ولا من بعيد، ولكن هذا لا يقلل وبوجه عام من دوره التنويري في فكرنا المعاصر.

وإذا كنا نجد دوراً تنويرياً للشيخ مصطفى عبد الرازق، فإننا نجد لأحمد أمين دوراً في مجال الدعوة إلى الانفتاح على فكر الآخرين والجمع بين الأصالة والمعاصرة، وكلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدعوة التنويرية، لم تكن نظرة مغلقة جامدة كتلك النظرة التي نجدها عند بعض الكتاب الذين يهاجمون الحضارة الأوربية، لقد كان يركز على بيان الجوانب المضيئة من حياتنا الفكرية، ويدعو الشباب إلى التأثر بحياة العديد من المصلحين الاجتماعيين، نجد هذا واضحاً تمام الوضوح في كتابه زعماء الإصلاح في العصر الحديث.

وكم أشاد بأحمد أمين كثير من المفكرين من بينهم طه حسين وزكي نجيب محمود، ويكفي أنه كان حقاً صاحب دعوة تنويرية، تقوم على النقد والفكر العقلاني، وذلك إدراكاً من جانبه بأهمية الفكر التنويري في حياة الأمم والشعوب.

ونود أن نقف وقفة قصيرة عند مفكر بارز من مفكري التنوير وهو أحمد لطفي السيد والذي ولد عام ١٨٧٢ وتوفي عام ١٩٦٣، لقد اهتم خلال رحلته التنويرية بالجامعة اهتماماً خاصاً، لقد كان يركز في إدارته للجامعة على الجوانب العلمية الثقافية، وبين لنا أن الثقافة تعد حظاً مشتركاً بين البنين والبنات.

والحديث عن التنوير عند أحمد لطفي السيد يرتبط ارتباطاً مباشراً بإدراكه لأهمية الترجمة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن التنوير يعني فتح النوافذ على الفكر الغربي، وهذا يعني الاهتمام البالغ بالترجمة، فإذا جاء لطفي السيد واهتم بالترجمة، فمعنى هذا أننا لا يمكن أن نغفل دوره في حركة التنوير في عالمنا العربي المعاصر.

ولا يعد إقبال مفكرنا لطفي السيد على الترجمة واهتمامه بترجمة العديد من كتب أرسطو إهمالاً لتراثنا، بل إنه كان يدرك مدى التقدم الفكري الذي حدث في العصر العباسي كنتيجة مباشرة لحركة الترجمة، لقد أراد لطفي السيد أن ينبهنا إلى أنه من الضروري لكي نكون كأوروبا في ثقافتنا في عصر النهضة أن نفعل مثل ما فعلت.

لقد كان لطفي السيد حريصاً على الاستفادة من مذاهب الغرب، كما كان على إطلاع واسع بالتراث الديني الإسلامي، وقد أخذ الكثير من الأفكار الغربية وحاول تطبيقها في دراسة الكثير من المشكلات الاجتماعية والسياسية التي تواجه الأمة المصرية، وليس أدل على ذلك من أن استفادته مبدأ الحرية من فلاسفة الغرب كان دافعاً له إلى الإيمان بتحرير المرأة والإيمان باستقلال مصر عن الخلافة العثمانية.

لقد دافع عن الحرية دفاعاً مجيداً، وغير خاف علينا أن الدعوة التنويرية لابد وأن تقوم في أكثر جوانبها على الاعتزاز بالحرية والدفاع عنها. استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول في كتابه (تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والإجتماع) لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية، لكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة، بل هو غذاء طبيعي أيضاً كالخبز والماء، لكنه كان دائماً أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلي ثمناً هو إرضاء العقول والقلوب وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية.

كما كان لطفي السيد يؤمن بأهمية الاستقلال وهذا يرتبط بدعوته للحرية، إنه يقول غرضنا النهائي استقلال مصر، ومن المستحيل على لاالأمة أو على أي فرد من أفرادها أن ينازع في ذلك، استقلال الأمة في الحياة الاجتماعية كالخبز في الحياة الحيوية لا غنى عنه لأنه لا وجود له إلا به، وكل وجود غير الاستقلال مرض يجب التداوى منه وضعف يجب إزالته، بل عار يجب نفيه، ولا يكفي أن يعتقد جماعة من الأمة بضرورة الاستقلال، بل يجب أن يكون الشعور بحب الاستقلال شعوراً عاماً في جميع أفراد الأمة من غير استثناء، يجب أن يكون الشعور بالاستقلال عند كل فرد هو بعينه الشعور بالوجود الذاتي.

والواقع أننا نجد نزعة تنويرية واضحة ومحددة المعالم عند مفكرنا لطفي السيد، لقد بذل جهداً واضحاً ملموساً في إشاعة الفكـر التنـويري مـن خـلال مجالات عديدة؛ من بينها الإقبال على الترجمة والدفاع عن مبادئ سامية هامة، ترتبط بالتنوير إرتباطاً وثيقاً فعالاً، ومن بينها الحرية والاستقلال والكرامة، فكلها جوانب معنوية يجب أن نضعها في اعتبارنا، وبحيث نضعها جنباً إلى جنب مع الغذاء المادي الذي يحتاجه الإنسان، فليس بالخبز وحده يعيش الإنسان بل لابـد من النظر نظرة متكاملة إلى الإنسان، وبحيث يعيش مرفوع الرأس ومعاصـراً لإحداث عصره وبعيداً عن الاغتراب من حيث الزمان ومن حيث المكان.

وإذا كنا نجد العديد من المفكرين العرب كما قلنا قـد اهتمـوا بـالتنوير وقضاياه ومشكلاته فإننا بالإضافة إلى ما سبق ذكره من مفكرين نجـد مفكـراً أخلص في الدفاع عن التنوير إخلاصاً بغير حدود، وخاض في سبيله العديد من المعارك الفكرية إنه طه حسين.

إن مفكرنا طه حسين يقف على قمة عصر التنوير في عالمنـا العربـي المعاصر، وقد استفاد من أفكاره العديد من المفكرين العرب في مصر وخارجها وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وقد خاض العديد من المعارك والتـي كـان القصد منها إعلان الحرب على التقليد والجمود والظلام سعياً وراء فـتح كـل النوافذ عن أفكار النور والتنوير، كان طه حسين من خلال العديد من كتبه مدافعاً عن أهمية الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى إنه يرى أن الإنسان إذا اعتمد على التراث فقط فإنه يعد نصف إنسان، وإذا اعتمد على المعاصرة فقط فهو نصـف إنسان ولا أحد يرضي لنفسه أنه يكون نصف إنسان .

لقد استفاد طه حسين من الاتجاه الشكى عند ديكارت الفيلسوف الغربـي، كان طه حسين يتمتع بحس نقدي بارز، وقد أفاده الحس الشكى النقدي في دعوته التنويرية. نعم إنه صاحب اتجاه نقدي يقيم عليه أفكاره ثم ينطلق من النقد إلـى البناء الموضوعي، وبحيث لا يكون نقده مجرد نقد لا فائدة مـن ورائـه، نقـد لمجرد النقد شك لمجرد الشك، بل إنه ينطلق منه نحو الحلول والايجابيات.

وينادي طه حسين بضرورة الانفتاح على كل الثقافات كما قلنا فهو يقول في كتاب من كتبه "إننا مضطرون إلى أن نعيش، ولن نستطيع أن نعيش إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثة، فنحن محتاجون أن ننتفع بالبخار والكهرباء ونستغل

الطبيعة كلها لحياتنا ومنافعنا، والعلم وحده سبيلنا إلى ذلك على أن ندرسه كما يدرسه الأوربيون، لا كما كان يدرسه آباؤنا منذ قرون، وويل لنا يوم نعدل عن طب باستور وكلود برنار إلى طب ابن سينا وداود الانطاكي .

وهذا العلم الحديث الذي لا نستطيع أن نستغني عنه لا يمكن أن يعيش ولا أن يثمر إلا في جو كله حرية وتسامح فنحن بين اثنين: إما أن نؤثر الحياة وإذن فلا مندوحة عن الحرية وإما أن نوائر الموت وإذن فلنا أن نختار الجمود،،

إن كتابة تاريخ التنوير في عالمنا العربي المعاصر لابد أن تخصص جزءاً كبيراً لأفكار طه حسين .

لقد تعلمنا منه العديد من الدروس الرائعة الدروس الخالدة والتي تتبلور أساساً حول التنوير كقيمة من القيم العليا السامية، لقد صدق طه حسين حين نادي بأفكاره التنويرية وأهمية هذه الأفكار في صياغة وتشكيل وجودنا الثقافي والفكري والاجتماعي، ويكفي أنه كان حريصاً على الكشف عن أخطاء جيوش البلاء والظلام والذين يشنون الهجوم تلو الهجوم على كل فكرة تقوم على النور وعلى كل رأي يستند إلى التنوير، إن طه حسين بفكره التنويري عظيم بين العظماء عملاق بين العمالقة، لقد كان في كتاباته صادراً عن إيمان راسخ بالحرية والمساواة عن اعتقاد بالعلم في حياتنا والعقل في تفكيرنا، وأكثر الصفحات التي تركها لنا في العديد من كتبه تصلح أن تكون دستوراً للتنوير في فكرنا العربي الحديث.

والواقع أننا نجد العديد من المفكرين العرب والذين اهتموا بالتنوير اهتماماً كبيراً، وإذا كنا نتحدث عن التنوير في فكرنا المعاصر فلابد أن نضع في اعتبارنا وكما سبق أن أشرنا مجهودات مفكرنا الشامخ العملاق وهرم ثقافتنا العربية زكي نجيب محمود. لقد أخلص لقضية التنوير إخلاصاً بغير حدود، اهتم اهتماماً بالغاً بقضية الأصالة والمعاصرة، القضية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنوير وإدراك أهميته، وقد صدق مفكرنا التنويري توفيق الحكيم حين قال إن القضية الكبرى التي أخلص لها زكي نجيب وبحث فيها إنما هي قضية الأصالة والمعاصرة، وهل يمكن أن ننسى دروسه الرائدة الممتازة من خلال آلاف الصفحات التي تركها لنا من خلال كتبه التنويرية ومن بينها تجديد الفكر العربي، والمعقول واللامعقول، وبذور وجذور، وعربي بين ثقافتين، وثقافتنا في

مواجهة العصر إننا إذا رجعنا إلى كتبه التي أرخ من خلالها لحياتـــه الفكريـــة كقصة نفس وقصة عقل وحصاد السنين. آخر كتبه فسوف ندرك مدى اهتمـــام مفكرنا الشامخ زكي نجيب محمود بقضية التنوير؛ القضية التي أخلص لها طوال حياته ودافع عنها أكثر من نصف قرن من الزمان.

ونقول أن الدروس التي تركها لنا مفكرو التنوير في عصرنا الحديث يجب أن تبقي وتستمر، فنحن الآن في أمس الحاجة إلى التنـــوير، إنهـــا دروس مـــن واجبنا الاستفادة منها والدفاع عنها، لأنها صادرة عن أناس أمنوا بربهم وآمنـــوا بوطنهم، وقد بذلوا في صياغتها جهداً وجهداً كبيراً، وخاضوا من أجلها العديـــد من المعارك طوال حياتهم، ومن حقنا أن نفخر بفكرنا التنويري قديماً عند أمثال إخوان الصفا وابن رشد، وحديثاً عند أمثال عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبـــده وأحمد لطفي السيد ومصطفي عبد الرازق وطه حسين وزكي نجيـــب محمـــود، ومن واجبنا أيضاً أن نواصل من خلالها طريق النور والتنوير بحثاً عن حيـــاة أفضل، حياة فكرية ووجدانية واجتماعية، إنها أفكار تضئ لنـــا الطريـــق تبـــدد الظلام والجهل، ولا حياة لنا ولا بقاء إلا بالتمسك بهذه الأفكار المشرقة البنـــاءة الأفكار التنويرية التي تدعو إلى العلم وتعتز بالعقل وتدرك أهمية الانفتاح علـــى كل أفكار العالم من مشرقه إلى مغربه.

نعم يجب علينا التمسك بطريق النور والتنوير، وذلك إذا أردنـــا الانتقـــال إلـــى مستقبل مشرق وضاء، إذا أردنا ازدهاراً في الحاضر والمســـتقبل، مثـــل الازدهار الذي كان موجوداً في الماضي، إذا أردنا وجود فلاسفة مـــن طـــراز فلاسفتنا في الماضي.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

(١) **جمال الدين الشيال** :رفاعة الطهطاوي– أعلام الإسلام – ١٩٤٥ – القاهرة .

(٢) **عثمان أمين** : محمد عبده – يوليو ١٩٤٤ – القاهرة .

(٣) **عثمان أمين** : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده – تصدير د. عاطف العراقي – المجلس الأعلى للثقافة – ١٩٩٦ .

(٤) **احتفالية الشيخ مصطفى عبد الرازق** : نظمتها الجمعية الخيرية الإسلامية–القاهرة، ٢٠٠٣ .

(٥) **زكي نجيب محمود** : المعقول واللامعقول – القاهرة – دار الشروق .

(٦) **زكي نجيب محمود** : تجديد الفكر العربي – القاهرة – دار الشروق .

(٧) **زكي نجيب محمود** : نافذة على فلسفة العصر – كتاب العربي– الكويت ١٩٩٠ .

(٨) **زكي نجيب محمود** : ثقافتنا في مواجهة العصر – القاهرة – دار الشروق.

(٩) **زكي نجيب محمود**: قيم من التراث – ١٩٩٩ – القاهرة – دار الشروق .

١٠) **زكي نجيب محمود** : بذور وجذور – القاهرة – دار الشروق .

١١) **زكي نجيب محمود** : عربي بين ثقافتين – القاهرة – دار الشروق.

١٢) **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق** : كتاب تذكاري – المجلس الأعلى للثقافة تصدير د. عاطف العراقي ١٩٩٧ .

١٣) **أحمد أمين**: زعماء الإصلاح في العصر الحديث (فصل عن عبد الرحمن الكواكبي ص٢٦٧ وما بعدها، وفصل عن الشيخ محمد عبده ص ٣٠٢ وما بعدها)، القاهرة، ١٩٧٧.

١٤) **محمود فهمي حجازي**: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، القاهرة، ١٩٩٤.

١٥) **عبد الرازق قسوم** : مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر – دار عالم الكتب – الرياض ١٩٩٧ .

١٦) **مصطفى عبد الرازق** : محمد عبده – مطبعة دار الكتب – القاهرة ١٩٩٧ ٠

١٧) **محمد المخزومي** : خاطرات جمال الدين الأفغاني – لبنان –دار الفكـر الحـديث – ١٩٦٥ م ٠

١٨) **عباس محمود العقاد** : عبقري الإصلاح والتعليم– الأستاذ الإمـام محمـد عبـده – القاهرة ١٩٦٢ ٠

١٩) **شوقي ضيف** : عالمية الإسلام – دار المعارف – القاهرة ١٩٩٦ ٠

٢٠) **شوقي ضيف** : الأدب العربي المعاصر في مصر – القاهرة – دار المعارف ١٩٨٣.

٢١) **جمال الدين الأفغاني** : الرد على الدهريين – ترجمة الشيخ محمد عبـده – القـاهرة، ١٩٩٥.

٢٢) **جمال حمدان** : العالم الإسلامي المعاصر – عالم الكتب – القاهرة ، ١٩٩٠ ٠

٢٣) **محمد رشيد رضا** : تاريخ الإمام محمد عبده – مجلدان – القاهرة ١٩٣١ ٠

٢٤) **مالك بن نبي** : شروط النهضة ٠

٢٥) **عاطف العراقي** : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل – دار الرشـاد – القـاهرة ٢٠٠٠.

٢٦) **عاطف العراقي** : البحث عن المعقول في الثقافة العربيـة – القـاهرة – دار الثقافـة الدينية – ٢٠٠٤ ٠

٢٧) **عاطف العراقي** : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر– دار الوفاء– ٢٠٠٤ ٠

٢٨) **علي شلش** : جمال الدين الأفغاني بين دارسيه – القاهرة – دار الشروق – ١٩٨٧.

٢٩) **الشيخ محمد عبده** : رسالة التوحيد – تصدير د. عاطف العراقي – المجلس الأعلـى للثقافة ٢٠٠٠ ٠

٣٠) **الشيخ محمد عبده** : الإسلام دين العلم والمدنية – تحقيق ودراسة نقدية بقلم : عاطف العراقي – دار الوفاء – الإسكندرية ٢٠٠٤م ٠

٣١) **ثارلجوثـا** : نظرة في مستقبل البشرية– ترجمة د. محمود على مكـي – القـاهرة – الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العلمية–١٩٩٠ ٠

٣٢) **احتفالية الجمعية الخيرية الإسلامية** : بأحمد لطفي السيد – القاهرة ١٩٩٩.

٣٣) **الشيخ محمد عبده** : كتاب تذكاري – إشراف وتصدير : عاطف العراقي – القاهرة – المجلس الأعلى للثقافة – ١٩٩٥ م .

٣٤) **توفيق الطويل** : أضايا من رحاب الفلسفة والعلم – القاهرة – دار النهضة العربية – ١٩٨٦ .

٣٥) **توفيق الطويل** : العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي – القاهرة – دار النهضة العربية – ١٩٨٦ م .

٣٦) **علي عبد الرازق** : من آثار مصطفي عبد الرازق – القاهرة – دار المعارف – ١٩٥٧ .

٣٧) **محمد عزيز الحبابي** : من الحريات إلى التحرر– القاهرة – دار المعارف ١٩٧٢ .

٣٨) **الكواكبي** : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد – حلب ١٩٥٧ .

٣٩) **الكواكبي** : أم القرى.

٤٠) **إبراهيم العدوى** : رشيد رضا – الإمام المجاهد – القاهرة ١٩٦٤ .

٤١) **حسين فوزي النجار**: أحمد لطفي السيد: أستاذ الجليل – القاهرة ١٩٦٥ .

٤٢) **طه حسين** : من بعيد – القاهرة ١٩٣٥ .

٤٣) **طه حسين** : مستقبل الثقافة في مصر – القاهرة ١٩٣٨م

٤٤) **أحمد لطفي السيد**: قصة حياتي – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٩٨.

٤٥) **أحمد لطفي السيد** : المنتخبات – القاهرة .

٤٦) **أحمد لطفي السيد** : تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع – القاهرة .

٤٧) **أحمد لطفي السيد** : صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر – القاهرة.

٤٨) **أحمد لطفي السيد** : كتاب تذكاري –المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة .

٤٩) **فؤاد زكريا** : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٧٥ م .

٥٠) **أرسطو طاليس** : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس – ترجمة : أحمد لطفي السيد – دار

الكتب – القاهرة – ١٩٢٤ .

٥١) **تشارلز آدمز** : الإسلام والتجديد في مصر – ترجمة عباس محمود – القاهرة ١٩٣٥.

٥٢) **معن زيادة** : معالم على طريق تحديث الفكر العربي – سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٧ م .

٥٣) **عبد الله العروى** : مفهوم الحرية – الدار البيضاء – المغرب – ١٩٨٣ م .

ثانياً: المراجع الأجنبية

(54) Dr.A.F. Al Ahwany Islamic Philosophy . Cairo.

(55) Dr. O. Amin :Moslem philosophy . Cairo.

(56) Albert Hourani :Arabic thought in the liberal age (1798 – 1939).

(57) Edward Atiyah :The Arabs – Londan – 1962.

الفصل الثانى

مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير

الإشكال والحل

حسن حنفى

١- الموضوع والمنهج

إن هم التفكير فى المستقبل يمثل تحديا للمفكر الذى عادة ما توصف حضارته بأنها "ماضية"، سلفية، تقدمها مرهون بالعودة إلى ماضيها، وسلفها خير من خلفها، والتاريخ فيها يسير نحو الانحدار من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، من الأفضل إلى المفضول، ومن الإيمان الأقوى إلى الأضعف حتى ينتهى تماما كعلامة من علامات الساعة!

والحقيقة أن هذا ابتسار. فالتفكير فى الماضى موجود فى كل حضارة، وحلم العودة إلى العصر الذهبى أصل الطهارة وربما الثورة على الأمر الواقع من أجل تأسيس نظام مستقبلى جديد. وفى تراثنا القديم هناك عناصر سلفية نموذجية أصلية أقرب إلى الثبات. وهناك عناصر أخرى تقدمية متغيرة متطورة أقرب إلى الحركة. فالنبوة ليست فقط ماضيها بل أيضا مستقبلها فى المعاد. والأصل فى الاجتهاد ليس فقط نموذجيا متناهيا لأن الفرع فى كل عصر غير متناهــ كما هى الحال فى الاجتهاد أى التجدد المستمر والاستعداد للمستقبل بالتنظير فى شكل القياس. وصحيح أن ابن خلدون قد صاغ فلسفة التاريخ تقدما وانهيارا، قياما وقعودا، نهضة وسقوطا، من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد، ولكن الفكر العربى المعاصر أرقه هم المستقبل ووضع فلسفة التاريخ تقوم على التقدم المطرد عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال. وبالرغم من تشاؤم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية والقومية والماركسية نظرا لما ألم بتجارب الحداثة من نجاح نسبى أو فشل جزئى، فلا شىء يضيع هباء فى التاريخ، والتراكم يبقى فإن الحركات الإصلاحية المعاصرة أكثر تفاؤلا بقدرتها على الفعل وإن لم يكن على الفكر، وبتغيير نظم المجتمع ومسار التاريخ وإن لم يكن بتغيير قوالب الفكر ومسار الحضارة. فالإسلام لم يعد غريبا بل أصبح هو الحل. تناديه الناس، وهو يطلب الناس.

والفكر الفلسفى العربى ليس هو فكر الأساتذة المتخصصين وحدهم بل هو

أيضا الفكر الفلسفى خارج دائرة التخصص الدقيق. فمازال الفكر الفلسفى العربى مطروحا فى الساحة على أيدى أجيال جديدة من تيارات الفكر العربى المعاصر. مازال الإصلاحيون والليبراليون والعلميون العلمانيون يكتبون ويؤثرون فى الفكر والسياسة. وينضم إليهم بعض الأساتذة، ويظل البعض الآخر فى دائرة التخصص الدقيق. مازال الفكر الفلسفى العربى مسئولا عن هذه التيارات المؤثرة على الجماهير، مسئولية الصياغة والتجاوز عن مرحلة الخطابة والحماس والانفعال الأول، ومسئولية إقالتها من عثرتها، وتراجعها جيلا وراء جيل حتى وصلت إلى خصام بينها واقتتال بين الإخوة الأعداء، تنافسا على السلطة، ونسيانا للهدف المشترك ولشرعية الاختلاف ولحق التعددية وأدبيات الحوار[1].

والعالم قد تغير بالفعل سواء فى التاريخ القريب أو التاريخ البعيد. فقد انقلبت حركة التحرر الوطنى العربى على نفسها، وضاع الاستقرار الوطنى أو كاد، وتراجعت القومية العربية وما تمثله من مبادئ الحرية الاشتراكية والوحدة، وانتهى عصر الثورة العربية فى الخمسينيات والستينيات، وتحولت الدولة من الدولة القوية إلى الدولة الرخوة. ويزداد فقر الفقراء، وغنى الأغنياء، وانتشر التعليم الخاص. ولم تقتصر الخصخصة على الاقتصاد وحده بل امتد إلى الثقافة والتعليم فى المدارس والجامعات. وتم الصلح مع إسرائيل، وتكونت البدايات الأولى للدولة الفلسطينية المستقلة. ووقع الغزو العراقى للكويت لأول مرة فى التاريخ العربى الحديث يغزو قطر عربى قطرا عربيا آخر. وقد كان الغزو لمنابع النفط فى الخليج متوقعا من الشرق إيران أو من الشمال إسرائيل أو من الغرب أمريكا. وبدأ خطر التجزئة العرقية والطائفية فى العراق والشام والمغرب العربى. واندلع القتال الدامى فى الجزائر بين الشرعية واللاشرعية. وقامت نظم حكم سياسى باسم الإسلام فى السودان وبعده ثورة إسلامية فى إيران، ووقع الانفصال فى الجمهورية اليمنية وانتهى بحرب الوحدة. وتفاقمت معارك الحدود بين مصر والسودان، واليمن والسعودية. وازداد النشاط المسلح للإسلاميين فى مصر، واستبعاد الحركات الإسلامية السياسية من العمل السياسى باستثناء الأردن، وحصار بلدين عربيين، العراق وليبيا، أمام عجز العرب عن الدفاع عن الكرامة. وعلى الصعيد الخارجى انهارت المنظومة الاشتراكية كلها بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل وبحركات شعبية فى أوروبا الشرقية وفى الاتحاد السوفيتى، وأصبح العالم ذا قطب واحد يتأثر به ويملى إرادته بوضوح على المنظمات والهيئات الدولية. وبدا واضحا الصراع داخل أوروبا وأمريكا بين الحركات الإسلامية السلمية أو المسلحة والغرب خاصة فى فرنسا وألمانيا

وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية. وقامت الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى تتنازعها تركيا وإيران فى الولاء. وتفاقمت الحرب الأهلية فى أفغانستان، وعودة العرب الأفغان بعد انتصارهم على السوفيت ليستأنفوا النضال فى العالم العربى. ووقعت مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك أمام عجز العرب وضعف المسلمين. وتسارعت الأحداث وتلاحقت دون أن يواكبها إيقاع مواز فى السرعة للفكر العربى المعاصر عامة وللفكر الفلسفى العربى خاصة.

وهذه دراسة تصف ما هو كائن وفى الوقت نفسه تتنبأ باحتمالات المستقبل كنوع من التوقع بناء على الإحساس بالماضى والحاضر ودون تحليل علمى إحصائى دقيق كما هى الحال فى العلوم الاجتماعية ودراسة "سيناريوهات" المستقبل. ولكنها لا تضع ما ينبغى أن يكون. فالماينبغيات أحكام أخلاقية وتمنيات ورغبات فردية قد ترتكن إلى رصيد تاريخى أو إلى سند واقعى بالرغم من أنها فى حد ذاتها واقع باعتبارها حلما. هى أقرب إلى التأملات التى تعتمد على التجارب الحية الفردية والجماعية، والتأمل يخلق موضوعه، دون الاعتماد المباشر على الدراسات الميدانية الإحصائية. ويصعب تحديد مسار المستقبل على الأمد القريب أو على الأمد البعيد. فإيقاع التاريخ بطىء. والأحداث قد تتلاحق وقد يتواكب الفكر معها. والعقل العربى مخصب منذ عقدين من الزمن بالمرارة والعَجز والضياع، ويحاول الخروج من الأزمة والنفق المظلم الذى أوجد نفسه أو وُجد فيه. وقد يحتاج مستقبل الفكر الفلسفى فى العالم العربى إلى أمد طويل. فمنذ فجر النهضة العربية أى منذ ما يزيد على مائتى عام وقضايانا واحدة، تتكرر عند كل جيل، والحلول المرئية نمطية، والشعارات المرفوعة ربما لم تعد لها دلالات خاصة نظرا لشيوعها حتى فقدت معناها وأثرها. والإصلاح والنهضة والتنوير والليبرالية والعلم والحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والوحدة والوطن والدولة والدستور والأصالة والمعاصرة والحداثة والهوية والقومية والتقدم والعقل وحقوق الانسان والاستقلال... الخ، كلها مفاهيم يعرفها الصغير والكبير، القاصى والدانى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن والواقع العربى يتردى يوما بعد يوم فتزداد الهوة بين الفكر والواقع، بين الأسس النظرية والأهداف القومية.

٢ - الحالة الراهنة للفكر الفلسفى العربى

ويغلب على الإنتاج الفلسفى العربى طابع الكتب الدراسية المكررة نظرا لوضع الأساتذة فى الجامعات المصرية مثلا وضيقهم الاقتصادى. وعيب هذا

النوع من التأليف أنه ليس تأليفا علميا فلسفيا، لا يثير قضية ولا يصنع إشكالا ولا يحدد غاية أو هدفا يقتصر على العرض والتكرار والتعريف بالموضوع. وغالبا ما يكون شخصية قديمة أو حديثة من التراث القديم أو من التراث الغربى يعتمد على الدراسات الثانوية أكثر مما يعتمد على تحليل النصوص الأولى. وعادة ما تتم الدراسة ابتداء من نصوص مترجمة إذا كان الفيلسوف غير ناطق بالإنجليزية مما يجعل الدراسة أيضا على نص ثان وليس نصا أوليا. ويكون مقياس نجاح الكتب هو التوزيع الجامعى، وما يدره من دخل على المؤلف والناشر. يكرر بعضها بعضا، وينقل بعضها من بعض. والأسرع لمن يكتب فى موضوع لأول مرة أو يعرض فيلسوفا لم يتم عرضه من قبل حتى ينال قصب السبق. ولو كان فيلسوفا أجنبيا فإنه يصبح مدافعا عنه متحدثا باسمه ويرفض أى نقد له أو حتى حوار معه.

وإذا ما أعير الأستاذ إلى شبه الجزيرة العربية فى الحجاز أو الخليج فإن موضوعات بحثه تصبح دينية صرفة، حنبلية الاتجاه، إيمانية المنهج. وتتحول الفلسفة إلى تبرير للدين ودعوة له وتفقد استقلالها ومنهجها البرهانى. وتنشر الكتب الدينية والنصوص العقائدية. وإذا كان الموضوع غريبا فإنه يتم عرضه دون موقف كلى أو رأى شامل باستثناء بعض الانتقادات هنا وهناك أو دون إطار عام أو موقف حضارى واضح. وتجرى الرسائل العلمية بالأسلوب نفسه من المشرف والطالب من اجل إعطاء الدرجات العلمية، وتجميع المواد وإعادة عرضها وتبويبها. وقلما تأتى رسالة تتجاوز النقل، من القدماء أو من المحدثين وتساهم فى تقدم ملموس للعلم. تحول المفكر إلى ناقل من التراث القديم أو من التراث الغربى. مهمته العرض والتعريف والتجهيز والتقديم والإعداد والتحقيق والنشر والترجمة دون قراءة أو تفسير أو تأويل أو نقد أو رفض أو إضافة أو إكمال أو تجاوز. مع إن القدماء ترجموا وعلقوا وشرحوا ولخصوا على مدى جيلين، حنين بن اسحق واسحق بن حنين ثم بدأ التأليف المستقل عند الكندى فى منتصف القرن الثالث الهجرى.

وانتشرت فوق الواقع أسماء من التراث القديم فلاسفة ومتكلمين وصوفية وفقهاء وكأنها أتت من زمن سحيق ولا دلالة لها بالنسبة لأحوال العصر. كما ذاعت أسماء الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية، الإشراقية والعقلانية، والمعتزلة والأشاعرة والشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية فأصبح التراث فى جانب والواقع فى جانب آخر. وقد يتحزب البعض لفريق دون فريق، ومذهب دون مذهب كنوع من التفضيل واضعا نفسه مع القدماء دون أن يحضر القدماء

إليه. وعلى أقصى تقدير يكتفى ببعض الأسماء مثل "المعتزلة الجدد" أو "السلفيون الجدد" أو "الرشديون الجدد". وكلها مناطق آمنة لا خوف منها. فالموضوع قديم والمعركة قديمة والأطراف قدماء. وانتشرت الأفكار والمذاهب القديمة فوق واقع جديد دون تطابق بينهما ونظرا لتغير الظروف الاجتماعية والمرحلة التاريخية.

ونظراً لعدم قدرة القديم على الجذب وتغليفه بتراث دينى ومقولات شرعية فقهية تحول البعض إلى التراث الغربى ينهلون منه. فالديكارتية والكانطية والهيجلية والبرجسونية أكثر قدرة على جذب الانتباه لما فيها من فكر جديد وبعد انسانى ورؤية شاملة وعقلانية ندعو إليها ومنهجية نفتقدها. وقد ننقل المذاهب غير المشخصة مثل العقلانية، والتجريبية، والمثالية، والواقعية، والوجودية، والوضعية، والظاهراتية، والبنيوية، والتحليلية، والتفكيكية... الخ. منتزعين إياها من بيئتها الثقافية ومن ظروفها التاريخية التى نشأت فيها. فانتشرت فوق الواقع طبقة أخرى من الفكر العربى مزاحما للطبقة الأولى، فوقها أو تحتها أو بجوارها، وتلتها عروض أزياء، أو بضائع مستوردة للنخبة القادرة على الاطلاع. فظلت محاصرة لأنها لم تنشأ فى البيئة الطبيعية، ولم يعرف الناس ماذا تختار؟ وأى مقياس تطبق؟ وظلت بلا أثر كبير على الفكر الفلسفى العربى وإن كان لها بعض الأثر على الثقافة الفلسفية العامة والفكر السياسى العام مثل البرجسونية وحزب البعث، والماركسية والناصرية، والليبرالية وفكر الوفد أو التجارب الديموقراطية الحديثة فى العالم العربى.

لذلك نشأت محاولات لإعادة عرض المذاهب الفلسفية الغربية من خلال الفكر الفلسفى القديم أو المعاصر حتى يكون للأولى أكبر قدر ممكن من الانتشار والاتساع أو العمق التاريخى المطلوب. فظهرت فى هذا الجيل عدة كتابات حول تأصيل للانسانية والوجودية فى الفكر العربى (عبد الرحمن بدوى)، والشخصانية الإسلامية (لحبابى)، والماركسية العربية (عبد الله العروى)، والمثالية المعتدلة (توفيق الطويل). ويكتفى البعض الآخر بتطبيق المنهج الغربى فى التراث العربى مثل المنهج التحليلى (زكى نجيب محمود)، أو المنهج الظاهرياتى (أدونيس)، أو المنهج المادى الجدلى (الطيب تيزينى، صادق جلال العظم، حسين مروة، محمود أمين العالم)، أو المنهج الجوانى (عثمان أمين). ومن ثم يتم انتزاع مذهب أو منهج غربى من بيئته التى نشأ فيها ثم تصويبه على التراث القديم لينتقى منه ما يتفق معه ويترك ما يختلف. وفى كلتا الحالتين هو رد الكل إلى أحد أجزائه سواء كان فى التراث الغربى أو فى تراثنا القديم.

وفى كل هذه الاتجاهات الثلاثة لتأسيس فكر فلسفى عربى جديد، نقل القديم وتكراره أو نقل الغرب وترجمته أو الجمع بين الاثنين على نحو انتقائى يغيب واقع المفكر وموقفه الحضارى. ويصبح الأمر مجرد مران ذهنى أو حرفة فلسفية أو على أقصى تقدير هوى شخصيا أو مزاجا أثيرا يحتم هذا الاختيار أو ذاك من التراثين. انفصل العلم عن الوطن، والثقافة عن الواقع، والفلسفة عن عصرها. وأصبحت الفلسفة فى مدرجات الجامعة فى جانب وحياة طالب الفلسفة خارج الجامعة فى جانب آخر. الكتاب فى العقل والواقع فى القلب. الفلسفة حرفة والحياة هواية. الفكر حياد والمجتمع التزام. أصبح الفكر الفلسفى نصوصا على نصوص دون ردها إلى واقعها الذى نشأت فيه سواء الواقع الإسلامى القديم أو الواقع الغربى الحديث. وعزّ التفلسف أى استئناف كتابة النص عن طريق قراءته وإعادة إنتاجه من جديد فى ظروف مخالفة وفى عصر مختلف وفى مرحلة تاريخية مغايرة.

وتحول الواقع إلى الفكر العربى المعاصر أو الخطاب السياسى المباشر. فالتحرر من الاستعمار، وحرية المواطن من القهر، وتوحيد الأمة بعد طول تجزئة، وتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة، وتنمية الموارد المادية والبشرية ضد التخلف والتبعية، والدفاع عن الهوية ضد التغريب، وتجنيد الجماهير ضد السلبية والاستكانة واللامبالاة، كل ذلك أصبح من هموم الكتاب والمثقفين والسياسيين بل والأدباء والفنانين بالأقاويل الجدلية والخطابية دون البرهانية. بل إن أستاذ الفلسفة الذى يتناول مثل هذه الموضوعات هو سياسى حزبى، خطابى انفعالى، تنقصه فنون الصنعة ودقة الصياغة. يهرب من الفلسفة الحرفية والمصطلحات العويصة: الترنسندنتالى، والديكارونى، والسينكرونى، والشيمائية، والابستيمة، والسيميائية، والسيمانطيقا، والهرمنطيقا، والنويز، والنوييم، والأبوخية...إلخ. وعاش الفكر الفلسفى ازدواجيتين، الأولى بين الماضى والحاضر والثانية بين الحاضر والواقع. وأصبح غريبا عن ماضيه ومنعزلا عن حاضره، وغير مؤهل لمستقبله.

٣- تجاوز الحالة الراهنة: التأويل والرد والنقد

لا يعنى نقل القديم وتكراره أو نقل الجديد وترجمته أو خطابية الفكر العربى المعاصر وحماسه أى استبعاد للأشكال. فالتراث مازال حيا فى الذاكرة الجماعية يولد نفس الفكر القديم بالرغم من اختلاف العصر والظروف، ويحرك جماعات سياسية لقلب نظم الحكم. ومن ثم كان مستقبل الفكر الفلسفى مرهونا

بكيفية التعامل مع هذا التراث القديم تجاوزا للتكرار والاختيار الجزئى إلى إعادة البناء كله طبقا لظروف العصر الحاضر. فمازالت العلوم القديمة دالة للعصر. فعلم العقائد لدى الشعوب التراثية هو علم الأيديولوجيات السياسية. ومن ثم يكون مسار علم العقائد فى المستقبل هو التحول من علم الكلام إلى علم السياسة، من اللاهوت العقائدى إلى لاهوت التحرير، ومن الذات الإلهية إلى الذات الانسانية بحيث يصبح العلم والقوة والحياة صفات للانسان بدلا من الجهل والعجز والموت، والسمع والبصر والكلام والإرادة بدلا من المواطن الذى لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، يراد له ويقرر باسمه فى الحرب والسلام. ويعاد بناء النبوة كبعد تاريخى، والمعاد كمستقبل للانسان، والإمامة كنظام الدولة. ومن ثم يمتلئ الفراغ السياسى النظرى والعملى، وتنبع الأيديولوجية السياسية من قلوب الناس وثقافتهم الشعبية. كما يعاد إنتاج الفلسفة ترجمة وشرحا وتلخيصا وعرضا وتأليفا وإبداعا فى التراث المعاصر لنا وهو التراث الغربى كما كان التراث اليونانى معاصرا للقدماء من أجل الانتقال من مرحلة النقل للتراث الغربى إلى مرحلة الإبداع فيه. فالفلسفة ليست فقط لحظتها الأولى الماضية، علاقة الأنا العربى الإسلامى بالآخر اليونانى الهندى الفارسى بل علاقة الأنا العربى الإسلامى بالآخر الحالى الغربى والشرقى. ويعاد السؤال: الانفتاح على الآخر كما فعل الفلاسفة القدماء وكما يريد الغربيون المحدثون أم الانعزال عنهم خشية "التغريق" القديم كما أراد الفقهاء و"التغريب" الحديث كما يريد السلفيون؟ وأيهما أفضل المنطق الصورى القديم أم المنطق الشعورى الحديث حتى يتعلم الناس منهجا فى الحياة؟ وأيهما أكثر نفعا: الطبيعيات العقلية التأملية القديمة أم الطبيعيات الشعرية الحديثة إحساسا بالطبيعة، والتحاما بها، وتحررا من خلالها، وعودا إليها، دينا للفطرة؟ وأيهما أكثر قربا للعالم: الإلهيات الثنائية القديمة، القدم والحدوث، والواجب والممكن، والصورة والمادة، والعلة والمعلول أم الإلهيات التوحيدية التى توّحد بين الروح والطبيعة؟ إن الفكر الفلسفى القديم فى حاجة إلى إعادة بناء وتأويل جديد من أجل خلق فكر فلسفى جديد له جذوره فى القديم متجاوزا له. وقد يستحيل إقامة فكر فلسفى جديد طالما أن النص الفلسفى القديم مازال طاغيا دون أن تفك رموزه، وتــقرأ شفرته حتى يصبح طيعا للتحريك والاستبدال. التأويل هو منهج الفلسفة لنقل النص من الماضى إلى الحاضر وكمرحلة متوسطة حتى يتحرر العقل من النص ويصبح قادرا على التنظير المباشر لموضوعه.

وفى مقابل تأويل النص من الموروث القديم يأتى رد النص من الوافد

الحديث إلى بيئته التى نشأ فيها. فهو ليس نصا مطلقا يحتوى على نظرية مطلقة فى المعرفة أو الوجود أو القيم بل هو نص محلى نشأ فى ظروف خاصة بعد عصر النهضة الأوروبى والانقطاع مع الماضى، أرسطو والكنيسة، وبداية اجتهاد العقل فى فهم موضوعه وهو الطبيعة بعد أن أصبح الواقع عاريا من أى نظرية لفهمه. فبدا العالم عقليا صوريا مثاليا مجردا كما هى الحال فى الفلسفات العقلية. ولما كانت المثالية نفس الحقيقة بدا العالم من جديد حسيا تجريبيا واقعيا ماديا كما هى الحال فى الفلسفات الحسية لإكمال النصف الآخر. ولما غابت الحياة والشعور كعالم متوسط بين المثال والواقع، بين العقل والحس نشأ نص ثالث يغلب حياة الشعور فى كل فلسفات الحياة. وتعددت الحقائق بتعدد المناهج دون اختيار أو تفضيل. وتعارضت المذاهب دون ترجيح. فتحول النص الفلسفى إلى نص نسبى يعبر عن وجهة نظر وتساوت الآراء كلها حتى أمحى اليقين المطلق. ومن ثم فإن طريقة التعامل مع النص الفلسفى الغربى الحديث هو نزع صفة الإطلاقية التى أعطيناها له ورده إلى نشأته فى بيئته الطبيعية تطبيقا لمبادئ علم اجتماع المعرفة عليه. النص انعكاس لواقع وليس حاملا لنظرية مطلقة، وتعبير عن رؤية فرد لعصر وليس رؤية شاملة لعقل إلهى لكل العصور. يُفسر النص الحديث الغربى بنفسه وليس بغيره، ويُرد إلى واقعه الذى نشأ فيه، ثم يُحكم على رؤيته الجزئية بمنظور كلى وشامل حتى يمكن الحكم عليه من بعد ومن عل دون الإعجاب به أو الرهبة منه أو وضعه باستمرار فى مكان الصدارة فى الفكر الفلسفى، علما بأن النص الفلسفى الغربى أصبح كذلك لأنه صادر عن الغرب المركزى حتى توارت أمامه النصوص الفلسفية لحضارات الشرق فى الصين والهند واليابان وكوريا. فأصبحت ثقافتنا الفلسفية المعاصرة وحيدة الطرف، جناحها الغربى أقوى من جناحها الشرقى. فى حين تعادل الجناحان فى نصنا الفلسفى القديم. وبدون هذا الرد يظل النص الغربى الحديث فى تصادم مع النص الفلسفى القديم ومزاحما له وبديلا عنه. ويظل العقل الفلسفى العربى محاطا بحائطين ومحاصرا بين دفتى الرحى، بين المطرقة والسندان.

وبعد تأويل النص الموروث القديم طبقا لظروف العصر الحاضر الذى يعيش فيه الفيلسوف ثم رد النص الوافد الحديث إلى بيئته الطبيعية التى نشأ فيها يبدأ العقل الفلسفى العربى فى التحرر من سلطة النص الأول والنص البديل الثانى كى يمارس عملية التفلسف بالتوجه نحو موضوعه وهو ليس موضوعا معرفيا بقدر ما هو العالم الذى يعيش فيه، والموقف الحضارى الذى يجد نفسه

فيه، والمجتمع الذى يلتزم به. فنحن فى موقف مشابه لعصر النهضة الأوروبى. خرجنا على التو من الإصلاح الدينى كى ننهى عصرنا الوسيط، العصر المملوكى التركى، ونحاول تحويله إلى نهضة شاملة عن طريق ممارسة النقد، نقد الواقع وتحليله ومعرفة مكوناته. ويبدو أن العقل الفلسفى العربى حتى الآن قد تعود التبرير، تبرير النص الدينى القديم وبيان معقوليته واتفاقه مع العقل والفطرة، وتبرير النص الفلسفى الحديث وبيان وجاهته وشجاعته. فتربى لدينا العقل "التشريعى" الذى يجد مبررا لكل شىء. يقبل المعطيات ولا يتساءل حول مصدرها، ويعتبرها نقطة البداية اليقينية. يعنى النقد الرفض المبدئى لأى معطى سابق، والبحث عن نقطة بداية يقينية وجدها ديكارت فى "الكوجيتو"، أنا أفكر، ووجدها هوسرل فى "الكوجيتاتوم" أى أنا أفكر وأنا موضوع التفكير، وعدم التسليم بشىء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت أو كما تقتضيه طبيعة البرهان كما قال ابن رشد. وظيفة النقد التعرية والكشف وليس التعمية والتغطية. عن طريق النقد يمكن رؤية الواقع فى حركته، والفكر فى مساره والصعوبات التى تواجهه، والمقومات التى تساعده. النقد تشخيص للحالة الراهنة، وقدرة على الحفر والغوص. ليس النقد مجرد بيان المثالب بل الوعى الدقيق بالتكوين الكمى بناء على واقع إحصائى دقيق واستبيان واطلاع على مكونات الواقع. الحدس رؤية، والنقد تطبيق لها. الحدس كيف والنقد كم. لذلك ارتبطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية. فلا يوجد فكر فلسفى خالص دون تحليل اجتماعى. وتلك قوة مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، وصراع المناهج من أجل تحريك الواقع فى ألمانيا وإعادة مسار الفكر الفلسفى إليه[٢].

٤ - تطوير الفكر العربى المعاصر

يمثل الفكر العربى المعاصر منذ مائتى عام حلقة الوصل بين ماضى الفكر الفلسفى ومستقبله، بين جهد الأجداد وجهد الأحفاد. كما أنه حلقة الوصل بين الفكر الفلسفى الموروث والفكر الفلسفى الوافد نظرا لاتصالنا بالغرب وإبان الاستعمار الأوروبى الحديث. حاول الجمع بين الماضى والحاضر، بين الأنا والآخر، بين النص والواقع، بين التنظير والتنوير، بين النظر والعمل، وبين الفكر والممارسة. مازلنا نزهو به، وندرسه فى الجامعات، ويتحمس له الطلاب لأنه أخيرا وجد خطابا فلسفيا يجمع بين العلم والوطن، بين الفكر والواقع، بين العلم والرسالة.

وتطوير الفكر العربى المعاصر أحد وسائل تحديد مسار الفكر الفلسفى

العربى فى المستقبل. فقد نشأ فى ظروف الاستعمار القديم، والدولة العثمانية، وحركات الاستقلال، وآخر أجياله فى الثورات العربية الأخيرة. فلا يوجد مسار بلا ماض وبلا حاضر، بلا ماض بعيد فى الجذور، وبلا ماض قريب فى الجذوع.

مهمة الفكر الفلسفى فى المستقبل إقالة الإصلاح الدينى من عثرته، بعد أن كبا جيلا وراء جيل، من الأفغانى إلى محمد عبده بسبب فشل الثورة العرابية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب الثورة الكمالية فى تركيا، ومن رشيد رضا إلى سيد قطب بسبب الصراع بين الإخوان والثورة. أصبح أقل انفتاحا على الآخر، وأقل استنارة، وأقل تحديثا حتى أصبح غاضبا، ثائرا منتقما، يحاور بالسلاح، ويعبر بالعنف، ويريد السلطة قبل أن يستعد لها، وبمفرده مع استبعاد الآخرين، وباسم الله وليس باسم الشعب، ولتطبيق الشريعة وليس تحقيقا لمصالح الناس. مستقبل الفكر الفلسفى مرهون بالتعددية فى الخطاب، وبالحوار الوطنى بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية، وبالقدرة على إيجاد خطاب ثالث بين الخطاب السلفى وريث الإصلاح الدينى والخطاب العلمانى وريث الخطاب العلمى. يجمع بين الشرعيتين، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثورة. فالخطاب السلفى الأول يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات التراث الشعبى الدينى، ولكنه لا يعرف ماذا يقول لأنه لا يتحدث عن مصالح الناس وعموم البلوى. ويكتفى ولو مؤقتا بالعقائد والشعائر والمظاهر الخارجية. والخطاب العلمانى الثانى يعرف ماذا يقول لحديثه عن الحرية والعدالة والمساواة والتقدم وحاجات الناس، ولكنه لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات الليبرالية الغربية أو الماركسية أو القومية التى تند عن الثقافات الشعبية. يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل أن يساهم فى صياغة خطاب ثالث يعرف كيف يقول كالخطاب الأول، وماذا يقول كالخطاب الثانى حتى يقل النزاع والاقتتال الدامى بين الإخوة الأعداء فى مصر والجزائر.

كما أن مستقبل الفكر الفلسفى العربى مرهون بإقالة الفكر الليبرالى من كبوته بعد أن تحول من "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية" للطهطاوى جامعا بين الليبرالية والشريعة، بين مونتسكيو وابن خلدون، بين العقلانية الغربية والحسن والقبح العقليين إلى "مستقبل الثقافة فى مصر"، ومن العقاد وسعد زغلول ومدرسة محمد عبده الوطنية إلى الوفد الجديد والعلمانية الغربية، ومن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية إلى اقتصاد السوق والخصخصة والربح والرأسمالية. كما إلى أى حد يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل

تصحيح مسار الفكر الليبرالى الذى بدأ نابعا من الموروث القديم وتخليا عن العلمانية والتغريب والرأسمالية ومخاطبة الصفوة؟

والمطلوب أيضا إقالة الفكر العلمى العلمانى من عثرته، تقليد الغرب والعلم الطبيعى والعلم المدنى، والفصل بين الدين والدولة. ليست نظرية التطور هى الصورة الوحيدة للعلم. وهى ليست بالضرورة تطورا آليا ماديا متصلا كما هى الحال عند دارون وسبنسر ولامارك بل يمكن أن يكون خالقا كيفيا منفصلا منكسرا يسمح بالطفرة بعد الكمون كما هى الحال عند برجسون. والعلمانية ليست بالضرورة ضد الدين كما هى الحال فى التجربة الغربية بل قد تكون جوهر الدين ونابعة منه كما هى الحال فى الإسلام وكما عبرت عنه مقاصد الشريعة. والمجتمع المدنى ليس بالضرورة مجتمعا لا دينيا كما هى الحال فى تجربة الغرب بل قد يكون جوهر الدين كما هى الحال فى المجتمع الإسلامى.

وإذا كانت هذه الخطابات الثلاثة قد انتهت إلى الصدام بينها كما هى الحال الآن فى الصدام بين الخطاب السلفى والخطاب الليبرالى والخطاب القومى أو الماركسى فذلك لأن بنية كل خطاب بنية جدلية تقوم على الدفاع عن النفس والهجوم على الآخر استئثارا بالحقيقة كلها ورغبة فى السلطة كلها. كما أن كل خطاب ينتقى من مصادره الأولى ما يشاء ويترك ما يشاء من أجل الوصول إلى الحد الأقصى الذى ينفرد به وليس إلى الحد الأدنى الذى يشترك به مع الخطابات الأخرى. مهمة الفكر الفلسفى المستقبلى هو التخلى عن منطق الدفاع والهجوم إلى منطق البرهان والحوار الوطنى، وكذلك التخلى عن منطق الانتقاء الذى يؤدى أيضا إلى صراع بين الانتقاءات المتعددة إلى منطق التعادل والجانب الغالب والتمييز بين الجوهر والعرض.

كما يحتاج الفكر العربى المعاصر أن تعاد صياغة مقولاته الأساسية على نحو محكم كى يتجاوز طابعه الانفعالى وأسلوبه الحماسى الذى واكب مرحلة اليقظة العربية الإسلامية والتحرر من الاستعمار. فقد أصبح حجم التحديات والقضايا الرئيسية التى يواجهها الفكر العربى المعاصر أكبر بكثير مما كانت عليه فى القرن الماضى. وتتطلب فكرا أدق ومواقف أكثر جذرية حتى من فكر جيل الرواد ومواقفهم. فيتحول الفكر العربى من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل، ومن الإعلان عن النوايا إلى التحليل الكمى الإحصائى الدقيق، ومن إعلان المبادئ إلى تحققاتها الجزئية فى واقع محدد مع ارتباط أشد بالعلوم الاجتماعية. وينتقل من الصحافة إلى الجامعة، ومن الإعلام إلى العلم دون أن

يفقد جماهيره.

وقد يساعد الانتقال عبر الفكر العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر الفلسفى العربى على التزام أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية بموقف فلسفى عصرى يرونه من خلال التراث القديم والتراث الغربى، ومرتبط بقضايا العلم والوطن. فالالتزام المباشر قد يراه مع البعض منافيا للحياد الفلسفى وموضوعية العلم. ويكونون حلقة الاتصال بين البحث العلمى والمشروع القومى بدلا من أن ينزوى أساتذة الفلسفة فى قاعات الدرس، وتترك القضايا القومية للسياسة ولعبة الحكم.

وقد يستمر ذلك عدة أجيال حتى تتحول تيارات الفكر العربى المعاصر إلى أبحاث فلسفية دقيقة، ويتحول الفكر الفلسفى من الأيديولوجية إلى العلم، ومن المواقف الحضارية إلى التحليل العلمى الدقيق. وما يتبقى يتحول إلى الأدب الصريح والمقال الصحفى والمنتديات الثقافية العامة[٣].

٥- من المذاهب الفلسفية إلى المشاريع العربية المعاصرة

وقد بدأ حاضر الفكر الفلسفى العربى كما مثله الفكر العربى المعاصر فى التحول من التراث القديم والتراث الغربى إلى المشاريع العربية المعاصرة التى ولدتها هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ والتى جعلت المفكر العربى يشعر بالمسئولية تجاه ما حدث. فقد كانت الهزيمة للأمة كلها، قادة وجيشا وشعبا وفكرا ومجتمعا. حاول بعض أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية القيام بهذا التطوير، الانتقال من الفكر العربى المعاصر إلى المشاريع العربية المعاصرة.

ويصيح البعض لا يوجد لدينا فلسفة، ولا يوجد لدينا فلاسفة لدينا كل شىء، الماضى والحاضر والمستقبل. فلا تعنى الفلسفة بالضرورة المذهب، ولا يعنى الفيلسوف حتى صاحب المذهب. فقد وجدت المذاهب الفلسفية فى تراثنا القديم بعد عصر الترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والجمع والعرض والتأليف فى مرحلة الإبداع، مرحلة الفارابى وابن سينا وابن رشد أى بعد التمهيد لها بالتراكم الفلسفى الضرورى. ونحن فى علاقتنا مع التراث الغربى وريث التراث اليونانى مازلنا فى هذه المرحلة فى إحدى لحظاتها ربما العرض والتأليف ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع الخالص. كما وجدت المذاهب الفلسفية عندما سقط الغطاء النظرى القديم الذى كان رؤية الوعى الأوروبى للعالم والمستمد من أرسطو والكنيسة، عندما سقط فى عصر النهضة بعد أن لم يصمد تحت معاول النقد وبان تعارضه مع العقل والتجربة وحقوق الانسان وديموقراطية الحكم وبناء المجتمع المدنى. فأتت المذاهب المثالية والواقعية بعد

تأسيس المناهج العقلية والتجريبية كغطاء نظرى بديل تعطى الوعى الأوروبى رؤية جديدة للعالم. ونحن لم نصل بعد تاريخيا وليس معرفيا إلى مرحلة تأسيس المذاهب. فمازلنا نحاول الانتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة أى ما يعادل القرن الخامس عشر إلى السادس عشر الأوروبى دون أى حتمية ضرورية أو تطابق بين مسار الحضارتين. فكل فكر أو كاتب هو مفكر بمعنى عصر النهضة كما كان مونتانى يمثل روقها فى "المحاولات".

والمشاريع العربية المعاصرة مرحلة انتقال من الفكر العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر العربى الفلسفى. فهى تعادل المذاهب فى الفلسفة الغربية ولكن فى موقف حضارى مختلف يقوم على الاتصال بين الماضى والحاضر وعلى التواصل والحوار بين الأنا والآخر وليس على الانقطاع بين الماضى والحاضر أو على القطيعة بين الأنا والآخر كما هى الحال فى المذاهب الفلسفية الغربية نظرا لعدائه لأرسطو والكنيسة والتركيز على ذاته وإنكار دور الحضارات الأخرى التى ساهمت فى تكوينه.

وقد ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب دون أى تفضيل فى الترتيب الجغرافى أو الزمنى أو الفلسفى. ولكن كما جرت العادة فى الثقافة العربية المعاصرة فى قرن مصر بالشام، ومصر بالمغرب، ومصر فى القلب بجناحيها المشرقى والمغربى. وهذا لا يعنى الإقلال من قيمة العراق، فك الله حصاره الخارجى أو شبه الجزيرة العربية، فك الله أسرها الداخلى. فالأجيال تتوالى، والأفكار فى الصدور والأصوات فى الحناجر، والعبارات على اللسان. ودون استبعاد أحد، ودون إحصاء شامل، ودون الحديث عن أجيال قادمة بدأت تفــرض نفسها على الساحة بعد جيلى يمكن ضرب المثل بثلاثة مشروعات عربية معاصرة فى كل من مصر والشام والمغرب[٤].

ففى مصر فرض مشروع "تجديد الفكر العربى" نفسه على الفكر العربى المعاصر بكل مكوناته، المعقول واللامعقول، عربى بين ثقافتين، الشرق الفنان والغرب العالم والعربى الجامع بين الاثنين، المنهج التحليلى، المنطق الوضعى، قيم من التراث، الرؤية العلمية، مجتمع جديد أو الكارثة، الحرية، الثقافة فى مواجهة العصر، وتحديث الثقافة العربية. وأصبح من علاماته البارزة. وانتقل من التجديد من الخارج عن طريق تبنى منهج غربى وتطبيقه على التراث الإسلامى إلى المشروع المتكامل بالرغم من عدم تسميته "التحليلية العربية" أو "الوضعية المنطقية العربية" وبالرغم من طابعه الثقافى العام وأسلوب المقال

الأدبى[٥]. كما ازدهر فى مصر والعالم العربى والعالمين الأوروبى والشرقى مشروع "نهضة مصر" الذى يدور حول مفاهيم الدولة، الوطن، والنهضة، والخصوصية، وفائض القيمة التاريخى، والزمان، والتعالى، والجيش، والتحديث، والإبداع الذاتى، والجدلية الاجتماعية، وريح الشرق، والمشروع الحضارى فى رؤية متكاملة تجمع بين النظر والعمل، والفكر والممارسة. ويقوم على معرفة واسعة بتغيرات العالم وبمناطق الإبداع الذاتى والفكر الفلسفى الاجتماعى الجديد فى العالم الثالث. وبدأ مشروع "التراث والتجديد" يثير الانتباه بجبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع. تهدف الأولى إلى إعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر. وتهدف الجبهة الثانية إلى التحول من النقل إلى الإبداع فى علاقة الأنا بالآخر، وتحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع العلم وتأسيس علم "الاستغراب" فى مقابل "الاستشراق". وتهدف الجبهة الثالثة إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص القديم من الأنا أو الجديد من الآخر من أجل ممارسة عملية الإبداع الذاتى وإنشاء نص ثالث جديد.

وفى المغرب الأقصى ذاع صيت مشروع "نقد العقل العربى" بأجزائه الثلاث: "بنية العقل العربى" و"تكوين العقل العربى" و"نقد العقل السياسى" وثلاثية البيان والعرفان والبرهان على المستوى التاريخى (الدياكرونيك) أو البنية (السنكرونيك) بالرغم من الاشتباه فى مفهوم العقل العربى وما يومئ به من دلالات، و"الفكر الإسلامى" الصريح الذى يجمع بين العرب والعجم. وفى الجزائر، وفى المهجر الفرنسى، ذاع صيت مشروع "نقد العقل الإسلامى" اعتماد على اللسانيات وتطبيقها على علوم القرآن، وعلم الأخلاق، وعلوم التفسير وعلم أصول الفقه وبالرغم من كتابته بالفرنسية لجمهور غربى وعلى مستوى عال من الدقة الاصطلاحية بلا جمهور عربى إلا من خلال الترجمة وعن طريق الأثر عن بعد، ومن الحى اللاتينى إلى تزوزو، ومن السين إلى الأطلس. وفى ليبيا ظهر مشروع "آلهة مصر العربية" دون صخب كبير بالرغم من علو نبرته فى اعتبار العروبة الحقيقة المطلقة وأصل الحضارات، ومنبع القيم، ومهبط الديانات، ونقل الحاضر وأصل المستقبل فى نظام جماهيرى شعبى، وديموقراطية مباشرة بلا تمثيل. فاللغة العربية أصل اللغات كلها المصرية القديمة والعبرية والفينيقية وكل مجموع لغات أفريقيا وآسيا واللغات الهندية الأوروبية.

وفى الشام فرض مشروع "من التراث إلى الثورة" نفسه على الفكر العربى

بأجزائه الاثنى عشر بمنهج تاريخى أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وتركيز شديد على الماضى والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل وضمه إلى العصر الوسيط دون تمايز بين مسار الحضارات. كما برز مشروع الاستقلال الفلسفى بحنكه ودقة وتحليل فلسفى سياسى بروح صافية وعقل ديكارتى بديهى. وأخيرا وفى دفعة واحدة صدر "تحديث العقل العربى" يعبر عن الهم المشترك فى مرحلة إعلان النوايا ودون خطأ على الأمد الطويل. وتستحق المشروعات العربية المعاصرة كل اهتمام النقد بالتحليل والنقد بالتطوير. فهى أحد المداخل إلى الفكر العربى الفلسفى المستقبلى.

٦- التنظير المباشر للواقع: الإبداع الفلسفى

ولكن الفكر الفلسفى العربى المستقبلى مرهون بتجاوز تأويل النصوص القديمة أو الجدية، وتجاوز الفكر العربى المعاصر بتياراته الثلاثة وتجاوز المشروعات العربية المعاصرة. ففى هذه المراحل الثلاث مازال الفكر الفلسفى يعبر عن موقف حضارى يريد التحرك فيه، وعن قيود يريد التحرر منها. والتحدى الأساسى له هو التنظير المباشر للواقع من أجل إبداع نص جديد دون الاكتفاء بتأويل نص قديم واستئناف دورة حضارية جديدة مع تراكم تاريخى له دورتان، أولى ولت وثانية قادمة. صحيح أن النصوص القديمة مازالت حية فى النفوس، والنصوص الوافدة مازالت تسلب العقول، والفكر العربى المعاصر مازال حاضرا فى الأذهان، والمشروعات العربية المعاصرة مازالت تكبر وتولد مشروعات أخرى جيلا وراء جيل. لذلك يمكن ممارسة الفكر فى كل هذه الميادين مع بداية فتح جديد فى التنظير المباشر للواقع. يعتمد العقل فيه على نفسه فى مواجهة موضوعه دون "قال ويقول".

وموضوعه تغيرات العالم وربما تغير العرب. فلأول مرة فى تاريخ العرب الحديث يتم الاعتراف بالعدو الصهيونى الذى احتل الأرض، فلسطين كلها، وجنوب لبنان، والجولان ويقاومه العرب على الأراضى المحتلة فى فلسطين بعد يونيو- حزيران ١٩٦٧. ماذا يفعل الفكر العربى؟ يقبل الصهيونية عقيدة ونظاما، فكرا ودولة أم يبدع أشكالا جديدة للمقاومة مقاومة للصهيونية كنظرية عنصرية ومقاومة الدولة المعترف بها؟ هل صحيح أن العرب كسبوا بالسلام ما خسروه بالحرب! هل يمكن للفكر السياسى العربى المستقبلى أن يبدع أشكالا جديدة للتعامل مع عدو الأمس وصديق اليوم وربما حليف الغد؟

وماذا عن بداية التحول الرأسمالى فى العالم العربى، والخصخصة بعد

الهرولة! هل يستطيع الفكر العربى السياسى المستقبلى أن يتجاوز مثله فى مقاومة الاستعمار والرأسمالية والدعوة إلى العدالة الاجتماعية والاشتراكية بعد أن خرجت من الإسلام مرة ومن القومية مرة أخرى؟ ماذا عن البنوك الخاصة والمليونيرات بل المليارديرات الجدد الذين كادوا أن يصلوا إلى مستوى ثروة النفط أكثر أو أقل؟ هل الرأسمالية لم تعد جريمة، وأصبح أمل العرب منزلا وعربة؟ وماذا عن الفساد والمضاربات العقارية والتهريب وأموال المخدرات والعمولات على السلاح وكل مظاهر الكسب السريع، هل تكفى إدانتها أم تحليها فى خريطة جديدة لتوزيع الدخل القومى فى العالم العربى؟

وماذا عن التجزئة ومخاطرها إثر الوحدة بالقوة وغزو القطر العربى للقطر الآخر؟ كيف يواجه الفكر العربى المستقبلى مخاطر التجزئة إلى أقوام وأعراق ونحل وطوائف، وعرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة ودروز، بدو وحضر، دلتا وصعيد، نجد وحجاز؟ وكيف لهؤلاء المفكرين الذين شكلت الوحدة آمالهم وطبعت القومية وجدانهم التعامل مع الواقع العربى الجديد؟ كل هذه الأسئلة تطلب قدرة على الإجابة لممارسة الفكر ومقاومة للنفس، واستعداد كبير للنسيان، وأهلية للتغير مع تغير العالم. وقد لا يعنى إعادة التفكير فى مسلمات عدة أجيال سابقة الاستسلام لما قد يصبح مسلحات مضادة لجيل قادم بل يعنى فقد مواجهة الواقع الجديد من أجل الدخول فى تحد نظرى وتحمل قادر على تطوير الفكر العربى المستقبلى منهجا وموضوعا.

وتثار أسئلة كثيرة حول مكاسب هذا الجيل الذى قام بإنجاز ضخم وهو التحرر من الاستعمار وإقامة الدول الحديثة المستقلة. ماذا عن مصير هذه المكاسب: عودة الاستعمار فى شكل التبعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والعلمية، ضعف الدولة أمام الخارج وتسلطها فى الداخل، طراوتها فى الخارج وتصلبها فى الداخل، حوارها مع الخارج واستئثارها بالحل والقرار والسلطة والحقيقة فى الداخل، رحماء على الكفار أشداء بيننا، والتلاعب بالقوانين وعدم الولاء لها، فى تجاوزها أيضا باسم القانون. إذ تتعطل مصالح الناس بالقانون وتتحقق ضد القانون. أصبح على المواطن كل الواجبات وفى مقدمتها الطاعة وليس له أى حقوق، وعلى رأسها حق الاعتراض وإبداء الرأى أو الاستشارة أو المشاركة فى صنع القرار. تطالبه الدولة بكل شىء، والولاء، والعمل، والإنتاج ولا توفر له أى من الخدمات العامة فى التعليم والصحة والغذاء والكساء والنظافة، وهى الحاجات الأساسية. ومن حقه إعلام متعدد فى وجهات النظر يختار من بينها ما يشاء وعن دراية وعلم ومقارنة وبرهان لا أن

يتحول إلى "غسيل مخ" يمنعه من التفكير السليم.

كيف يستطيع الفكر العربى المستقبلى أن يساهم فى اعتماد الأمة على نفسها فى الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها، وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتيا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلا من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها فى الداخل؟ كيف يستطيع أن يصوغ الفكر العربى فلسفة فى الاستقلال الذاتى للإرادة كما فعل كانط وفشته لألمانيا وكما فكر هيجل فى الصلة بين الدولة والوطن والدستور والقانون والمؤسسات والجيش والشرطة والقضاء؟ لا يكفى ترجمة "مبادئ فلسفة الحق" أو إعادة قراءة "السياسة الشرعية" بل التوجه إلى الواقع المباشر وتحليله ومعرفة مكوناته ووصف مساره. بحيث يصبح الفكر مواكبا للواقع لا سابقا عليه، ولا متقدما عنه، ولا غريبا منه.

وإذا كان إشكال الفكر العربى عن أى شىء يعبر، عن واقع أصيل أم دخيل، تبرز مشكلة الهوية من جديد ليس على مستوى السلوك الفردى والاجتماعى ولكن على مستوى مناهج الفكر والرؤية والمنظور، فقد يكون الفكر شرعيا authentique أو لاشرعيا inauthentique، يعبر عن واقع أو مسقطا عليه، ناشئا منه أو مفروضا عليه.

ومازال الفكر العربى حتى الثورى منه فى جانب والجماهير العربية فى جانب آخر. لا يحركه فكر ولا جوع، ولا قهر داخلى ولا عدوان خارجى، لا ثأرا لكرامة ولا استردادا لحق. كيف يستطيع الفكر الفلسفى العربى أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولامبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه فى سعى الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟ وقد قام مفكرون لآخرون بذلك مثل أورتيجا اى جاسيه فى "ثورة الجماهير"، وبول فريرى فى "تربية المضطهدين" وفانون فى "المعذبون فى الأرض".

وتظل القضية الرئيسية إلى متى يظل الفكر الفلسفى العربى يرتكن إلى ابن خلدون، ولا أحد قبله ولا أحد بعده إلا عند الآخرين؟ متى يطرح الفكر العربى المستقبلى سؤال: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ نهضة، ثورة، تغير اجتماعى، انقلاب، انقلاب مضاد، إفلاس، إحباط، انهيار، تدهور، انحطاط إلى آخر هذه المفاهيم التى يتناقلها المتفائلون والمتشائمون؟ وفى أى مرحلة من التاريخ يعيش العالم نفسه، فى نظام عالمى جديد أو صياغة جديدة للنظام العالمى القديم، العالم ذى القطب الواحد أو ذى القطبين أوروبا والعرب أو ذى الأقطاب

المتعددة، أوروبا، آسيا، أمريكا، العالم الثالث؟ إن التاريخ هو الوعى بالتاريخ وإن الوعى بالتاريخ هو أساس الرؤية للعالم. إن التحدى الرئيسى للفكر العربى المستقبلى هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للمنطقة الراهنة فى نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجرى بعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة فى مسار أكثر شمولا للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه فى علاقتها بنفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذ يتجاوز الفكر العربى الراهن المطلقات ويضع نفسه فى التاريخ.

٧- دور المؤسسات التعليمية والثقافية

إن الحامل للفكر العربى الفلسفى الحالى والمستقبلى هى المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى.

فمازالت الفلسفة تدرس فى السنوات الأخيرة فى التعليم الثانوى فى بعض الأقطار العربية، وهو القليل، دون البعض الآخر، وهو الأكثر، بطريقة محفوظة تعبر عن مناهج النقل المتبعة من الأساتذة، مرة من القدماء ومرة من المحدثين والتى تفضلها الدولة حتى تمنع التزام الأستاذ والطالب بالفكر وأخذ الفلسفة مأخذ الجد فتنشأ حرية الفكر والإبداع، ويتعود الجيل الناشئ على النقد فتكون الأنظمة السياسية هى الضحية. لا يفهم الطالب لماذا يدرس اليونان بمصطلحات مجردة ولا لماذا يدرس الغرب وهو ثقافة غريبة ولماذا لا يخاطبه أحد على قدر عقله يعبر عن حاجاته ويحل أزماته؟ بل إن الموضوعات الدالة فى التراثين تضيع وسط التكرار والنقل والحفظ، مثل الانفتاح على الثقافات عند الكندى، والتوحيد بين الفلسفة والدين عند كل فلاسفة المسلمين من تراثنا القديم أو الصراع من أجل الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والتقدم فى الفلسفة الغربية، فلسفة التنوير نموذجا.

وفى الجامعات، وفى أقسام الفلسفة تتكرر المأساة على نحو أكبر، وبطريقة أكثر عنفا. فقد شب الطالب وأصبح مواطنا ينتظر الكثير من الجامعة ومن الفلسفة فلا يجد إلا الكتب المقررة والمواد المحفوظة والمعادة والتى لا يجد فى نفسه شيئا منها سواء كان النقل من القدماء أو من المحدثين. ويثور مع الثائرين وينتظم فى المظاهرات باسم الإسلام مرة وباسم التقدم مرة أخرى. ويدخل السجن مرة دفاعا عن الدين، ومرة حبا فى الوطن. ثم يتخرج عاطلا ويكسب قوته من أعمال يدوية وحرفية إن لم تتح له الظروف السفر أو الهجرة أو الانخراط فى النظام القائم فى الإعلام أو التعليم.

وفى الدراسات العليا تتكرر المأساة مرة ثالثة، تتكرر الموضوعات، والشخصيات، حياتها وأعمالها بنفس التبويب والتقسيم وبنفس المنهج، وتجميع المادة القديمة وإعادة عرضها دون إضافة جديدة، تكرارا لما قاله القدماء أو المحدثون. ونادرا ما تصنع رسالة إبداعية، تنظر الواقع تنظير مباشرا فى موضوعات يطرحها الواقع الفلسفى العربى مثل الحرية أو الوحدة أو العدالة الاجتماعية أو التنمية المستقلة أو الهوية أو تجنيد الجماهير أو علاقة الأنا بالآخر أو بالنظام العالمى المتغير. وإن تم فإن صاحبها يكون حزبيا سياسيا أيديولوجيا.

أما الجمعيات الفلسفية فمازالت الأقطار العربية خلوا منها أو ضعيفة أو متعثرة. والجمعية الفلسفية العربية تسير بالجهد الذاتى دون إمكانيات. واتحاد المجامع العربية قصراً على اللغة دون الفكر. واتحاد الجامعات العربية مشغول بالمعادلات وبالهموم الإدارية والبقاء فى عالم عربى قد تغير.

وأمام إعلام سياسى وتجارى قاهر غاب الفكر الفلسفى الرصين فى الصحف والمجلات والإذاعات المسموعة والمرئية، واستسهل الناس الإعلانات والتسلية، واكتفوا بالفكر الدينى أو الانبهار بغزو الفضاء. وغاب أى مشروع قومى للعرب يدعو إلى التأصيل الفلسفى، وأصبح الجيل القديم مجرد بقايا من مخلفات الماضى لا يقوى على تغير الزمن.

لا يوجد فكر فلسفى عربى مستقبلى دون تغيير لدور المؤسسات. فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية فى صنعه. ويبدأ ذلك بالتعليم العام لتكوين النشء على الثقة بالنفس والاعتزاز بالرأى واحترام الخلاف فى الرأى وعدم تكفير المخالف أو تخوينه، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، والكل راد والكل مردود عليه.

ثم يأتى التلميذ إلى الجامعة وهو معد لممارسة حرية الفكر والالتزام بقضايا الوطن لا فرق بين العلم والوطن، بين الفكر والممارسة. فيتعود الفكر على الالتزام بغضا الواقع، ويعمل تنظيره تنظيرا مباشرا. ويتحول النقل القديم إلى رصيد تاريخى من الخبرات الطويلة للأنا وللآخر تمده بتجارب السابقين فى الفكر والإبداع. وتتكون شخصيته كمفكر مبدع، يعشق الحياة، ولا يضيق بالنفس، متوحدا مع المجتمع، مؤديا رسالته فى الحياة.

وهنا يبدأ دور الدراسات العليا بعد أن اختار الطالب طريقه، وانبثق فى نفسه الموضوع والمنهج، والإشكال والغاية، والأسلوب والبرهان. ويتكون من خلال الجمعيات الفلسفية القطرية والقومية، ويساهم بالقول والكتابة فى نشاطاتها

ومجلاتها، ويصبح جزءا من النشاط الفلسفى الوطنى فى البلاد.

ويصب كل ذلك فى النهاية فى المشروع القومى العربى الذى يساهم الجميع فى بلورته وصياغته طبقا لحاجة كل عصر وتغير نظم العالم. حينئذ لا يصبح الفكر الفلسفى العربى مجرد استهلاك للفكر الفلسفى القديم أو الفكر الفلسفى الحديث بل تنظيرا لواقع عربى جديد، فى عالم متغير. حلم أم واقع، تمن أم تحقيق. هذا ما يمكن أن يثبته الفكر العربى الفلسفى المستقبلى.

الهوامش

(١) انظر دراستنا: "كبوة الإصلاح"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، وأيضا "حق الاختلاف"، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨.

(٢) انظر دراساتنا الثلاث: "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى"، "مخاطر فى وجداننا القومى"، الدين والثورة فى مصر جـ١، الدين والثقافة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٥٩-١٤٠.

(٣) انظر دراساتنا العديدة فى ذلك مثل: "كبوة الإصلاح"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٧٧-١٩٠.

(٤) هذا الجيل الجديد فى الإبداع الفلسفى الذاتى وإن لم يكن فى العمر يكثر فى المغرب الأقصى مثل: على أومليل، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، طه عبد الرحمن، عبد السلام بن عبد العلى، سعيد بن سعيد، الوقيدى. ومن مصر نصر حامد أبو زيد، ومن الأردن سحبان خليفات وسليمان البدور وعادل ضهر وأحمد ماضى، ومن لبنان رضوان السيد، ومن الخليج محمد جابر الأنصارى...إلخ.

(٥) انظر دراستنا: "تجديد الفكر العربى"، وأيضا "عربيان بين ثقافتين"، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨، ص٢٢٩-٢٩٥.

الفصل الثالث

مشكلة اللغة فى الفكر المصرى المعاصر

مجدى الجز يرى

لما كنا قد وضعنا هدفاً محددا لهذه الدراسة يتمثل فى اكتشاف وتحديد علاقات التفاعل والتواصل والتداخل بين موقف المفكر المصرى المعاصر من اللغة من جهة ونظرته الفكرية من جهة اخرى، لذا فقد ارتأينا تقديم دراسة مقارنه نتعرف من خلالها على هذه العلاقة فى ضوء اختيار بعض النماذج الفكرية المعبرة عنها على النحو التالى.

١- زكى نجيب محمود من اللغة إلى العلم

إذا كانت الفلسفة على رأى هيجل أفضل تعبير عن روح العصر فإن اللغة بدورها عند زكى نجيب محمود تعد أفضل مؤشر وأفضل دلالة على العصر "فقد تسود العصر روح دينية صوفية، تبحث عن الغيب وراء الشهادة، عن الخفاء وراء الظهور، عن الثابت وراء المتغير، عن المطلق وراء الجزئى النسْبى العابر، عن البقاء وراء الفناء فعندئذ ينعكس هذا كله على طريقة استخدام الناس للغة فى مدارج الثقافة العليا لا فى تصاريف الحياة اليومية فتراهم يجعلونها للايحاء لا للدلالة، فهى اداة عروج إلى السماء لا وسيلة اتصال بالواقع، ثم قد تسود العصر روح علمانية واقعية أكثر مما ينشغلون بالوجد الصوفى وتسبيح المتدين، فعندئذ كذلك ينعكس ذلك على اللغة، فترى اصحابها يتخذون منها أداة ترمز إلى الواقع المحسوس، أكثر مما يتخذونها عدسات ينفذون منها إلى اللانهاية والخلود"... فإذا كان الناس فى مرحلة من تاريخهم الفكرى تشبه الحالة الثانية، كان لابد لهم من تغيير الأداة والعكس صحيح... وإذا كان هذا هو الموقف العام لعلاقة اللغة بالعصر فى عمومه، فما الحال بالنسبة لعلاقة اللغة بواقعنا العربى على وجه التحديد! هنا نجد زكى نجيب محمود يتفق مع رأى "جاك بيرك" الذى عرضه فى كتابه عن "العرب" فيقول "إن اللغة العربية كما نراها فى التراث الادبى، وكما لا تزال تستخدمها عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدبا – توشك ألا تنتمى إلى دنيا الناس، فلا يكاد نرى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية، ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية مفرا لهم من

أن يخلقوا إلى جانب الفصحى – لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية وهكذا بدت اللغة العربية فى صورتها التراثية بعيدة عن الواقع العربى المعاصر، بل ثمة ما يشبه القطيعة بينهما. ومن ثم بدت الفجوة الرهيبة بين لغة الكتابة ولغة الواقع الحى المعاش. ولعل هذا ما دفع زكى نجيب محمود إلى القول بأن اللغة نغم يطير بنا عن أرض الواقع يصعد بنا إلى اللانهائى المطلق، وإن شئت فاختر لنفسك اى كتاب شئت من عيون تراثنا الادبى، وأقرأ مقدمة المؤلف، والأرجح جدا أن نفسك فى أحيولة عجيبة من ألفاظ وتراكيب، خيوطها سحرية تصرفك عما يراد بها من معنى، ومن هذا المنطق رأى زكى نجيب محمود أن ننطلق من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء، فالثقافة العربية – كما رأى زكى نجيب محمود – هى بطبيعتها ثقافة لغوية فاللغة هى عز العرب، وهى مجدهم، وهى ثقافتهم وهى علامة اعجابهم، وخصوصا إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر.

ومن هنا كانت دعوة زكى نجيب محمود إلى ضرورة الانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدى إلى عمل وهذا العمل لا يمكن أن يترك على اطلاقه، وإنما هو عمل محدد الخصائص، إذا أريد للامة أن تكون "معاصرة" وذلك أن يكون عملاً فى دنيا "الصناعة" بمعناها الآلى الحديث لا بصورتها اليدوية القديمة.

ولو تسنى ذلك لأمكن بالتالى تطوير ثقافتنا العربية، فالثقافة العربية كما لاحظ زكى نجيب محمود فى كثير جداً من الحالات لم يكن يعيبها أن تكون للصيغة الكلامية دلالة فى الحياة الطبيعة وعالم الكائنات، وحتى يدرأ زكى نجيب محمود عن نفسه شبهة التخلى كلية عن تراثنا العربى الإسلامى فإننا نجده يؤكد أن لكل أمه ماضيها الذى يشكل جزءا من حاضرها، فمثقفو اليوم بغير تراث ينظرون اليه، هم حبات مفردة يعوزها الخيط الذى يسلكها فى عقد واحد، وكذلك لو هبط علينا التراث بغير مثقفين يتناولونه تناولا خلاقاً فيه مشاركة وإبداع، يظل قشرة ولالباب وبالتالى فإذا كانت روح التراث العربى الإسلامى كما لاحظ زكى نجيب محمود تؤثر السكنى فى عالم اللفظ على معالجة الاشياء والفتنة باللغة ذاتها بعيدا عن دنيا الكائنات والحادثات، فإن تطوير الثقافة العربية يتطلب مع الابقاء على الحس الجمالى نحو اللغة، وجود حس اخر يجاوز اللغة إلى ما عداها، أى يجاوزها إلى دنيا الطبيعة والحوادث، وهو ما يعنى ضرورة

الانتقال من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال، من جرس اللفظ إلى مدلوله من تركيب الجملة إلى بنية الواقع. لو تحقق ذلك أمكن للثقافة العربية أن تتخطى عبودية اللغة إلى دنيا الأشياء. وإذا كانت دعوة زكى نجيب محمود إلى ربط اللغة بدنيا الواقع الراهن بدت وكأنها دعوة جديدة على تراثنا العربى كلية، فإن الرجل مع دعوته التجديدية هذه لم يدع ذلك. حقاً أن ثقافتها العربية قد عانت الكثير من عبودية الخضوع لأسر الكلمة على حساب الإنطلاق إلى دنيا الأشياء الواقعية، لكن التراث العربى لم يبخل علينا بنماذج فكرية ادركت علاقة اللغة بالواقع، من هنا اتجه زكى نجيب محمود إلى رجال اللغة والنحو الذين كان لهم نصيب موفور فى اقامة الحياة العقلية العملية فى تراثنا الفكرى، وكان أول ما لا حظه فى هذا الصدد، هو الصلة الحميمة الوثيقة بين بحوث الباحثين فى مجال اللغة وبين حياة الناس العملية. فلم يكن رجال البحث اللغوى خلال القرن الثامن الميلادى مبتورى الصلة عن مجرى الحياة العملية ومشكلاتها، ومن هنا كانت منزلتهم العليا من الناس، فلقد كانت المشكلات الدينية عندئذ – والدين الإسلامى فى أولى مرحلة تطبيقة على دنيا العمل والنشاط – هى ما يستوقف الإنتظار ويستدعى الإنتباه ويثير السؤال.

٢- عثمان أمين من اللغة إلى عالم الروح والمثال

إذا كان زكى نجيب محمود قد دعانا فى كتابه تحديد الفكر العربى إلى ضرورة إحداث ثورة في اللغة باعتبار أنه من اللغة تبدأ ثورة التجديد فى فكرنا العربى، فإن عثمان امين رائد الجوانية فى فكرنا المعاصر لم يبخل هو الآخر بتقديم دراساته عن اللغة، ففى محاضراته التى ألقاها بمعهد البحوث والدراسات العربية عن اللغة والفكر المعاصر والتى نشرت بعنوان "اللغة والفكر" تناول فيها أهمية اللغة للإنسان باعتباره حيوانا ناطقا، كما اشار إلى ديكارت الفيلسوف الأثير إلى نفسه فى استكماله التعريف الأرسطى للإنسان عندما ذهب إلى القول بأن اللغة تحقق "ناطقية"الإنسان الحقيقية ببعديها الفكري والعملى.

وهكذا بدت اللغة عند عثمان أمين السبيل الأول إلى استكشاف روح الأمة ومثل هذه الحقيقة أكدتها العديد من الدراسات التى تناولت وظائف اللغة الاجتماعية.

وتأتى نداءات فشته إلى الأمة الألمانية في كتابه الذي حمل هذا العنوان

خير دليل على خطورة اللغة فى حياة الأمة، فهي تلازم الفرد فى حياته، وتمتد إلى أعماق كيانه، وتبلغ أخفى رغباته وخطراته، إنها تجعل من الأمة الناطقة بها كلاما متراصا خاضعا لقوانين، إنها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الاجسام وعالم الاذهان، ولا يرى عثمان أمين لغة من لغات العالم يصدق عليها قول الفيلسوف الألمانى أكثر مما يصدق على اللغة العربية، فهى فى رأيه تقوم على الوعى القومى النابع من تلك المشاركة الروحية العميقة، مشاركة اللغة، والعقيدة، والثقافة والحضارة أحب عثمان أمين اللغة العربية بل عشقها، فتملكت فؤاده كله، كان عليه أن يستكشف كنوزها ويبرزها لنا. التجديد عند عثمان أمين أصبح يعنى إعادة اكتشاف لغتنا العربية لو اكتشفناها بحق كنا فى مأمن من كل خطر يمكن أن تتعرض له الحضارة العربية الإسلامية، وعلى حد قول عثمان أمين إن عزة الإسلام في المحافظة على عزة العروبة، وعزة العروبة فى المحافظة على الميزات الفردية التى تميزت بها حضارة العرب، إنها لغة ذات فلسفة جوانية أصيلة تربط القول بالفعل، وتوحد بين الفكر والعمل وإذا كانت اللغة العربية على هذا النحو تتضمن ميزات فريدة وتشير إلى فلسفة مضمرة فيها، فلنا أن نتساءل ما هى هذه السمات التى اكتشافها أو اعاد أكتشافها عثمان أمين ؟ أول السمات التي تتميز بها لغة القرآن الكريم عند عثمان أمين هي أنها تنحو نحوا من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية المعروفة ففلسفة اللغة العربية – كما راى عثمان أمين –تفترض لأول وهلة مثالية عميقة صريحة تحسب حساب "الفكرة "والخاطر""والمثال "وتضعها فى مكان الصدارة والاعتبار. فاللغة العربية فى طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها إلى اثبات ما يسمى فى اللغات الغربية فعل الكينونة. فإذا قلنا فى العربية مثلاً أن الأمة العربية واحدة ثبت هذا المعنى فى نفوسها ثبوتا لا يحتاج بعده إلى شئ من الخارج، لا فعل الكينونة ولا أي رمز من رموز اللغة أو أى أمر من أمور الحس، ومعنى هذا ان الإسناد في اللغة العربية يكفى فيه إنشاء علاقة ذهنية بين "موضوع" ومحمول أو مسند إليه ومسند دون حاجة إلى التصريح بهذه العلاقة نطقاً أو كتابة.

فاللغة العربية ليست فى حالة إلى أى تدعيم خارجى إنها بذلك مكتفية بذاتها، وشهادة العالم الخارجى لا تضيف اليها شيئا له قيمته، وبالتالى فإن اللغة العربية كفيلة بمواجهة كل الفلسفات الدالة على مغامرات "الانسان الممزق"فى

القرن العشرين والتى عبرت عن ضراوة خصوماتها للاتجاهات الروحية عامة والمثالية خاصة، وهذه الفلسفات هى "المادية والوضعية والواقعية، "ومن هنا لاحظ أن عثمان أمين أنه إذا كان الإسناد الذهني لا يكفى فى اللغات الهند وأوربية إلا بوجود لفظ صريح مسموع أو مقروء يشير إلى هذه العلاقة فى كل مرة، وهو فعل الكينونة أو الرابطة التى تربط بين "الموضوع و"المحمول "اثباتا ونفياً، إذا كانت هذه الحال بالنسبة للغات الغربية الحديثة هو الذى دفع بالوعى الغربى إلى التماس شهادة خارجية لكل قضية عقلية تحتمل "الصدق"أو "الكذب" باعتبار أن معيار الحق عندهم هو مطابقة ما فى الذهن لما هو خارج الذهن، فإننا متى انتقلنا إلى اللغة العربية وجدناها فى مأمن من وجود مثل هذه الرابطة، لأنها تخلو من ذلك القصور المتمثل فى اللغات الأجنبية.

وتمتاز اللغة العربية بالإضافة إلى طابعها المثالى بخاصة فريدة بين اللغات الحية، وهذه الخاصية تتمثل عند عثمان أمين فى حضورها الجوانى للأنية الواعية. وهو ما يعنى أن "الذات العارفة أو الآنا المفكرة "ماثلة فى كل قضية صيغت صياغة عربية وحضورها حضوراً روحيا داخليا يسرى فى الضمائر والأفعال، الداخلة فى بنية الألفاظ، دون حاجة إلى إثباتها بالوسائل الخارجية كالرموز المحسوسة واللامات الظاهرة. وهكذا تكشف اللغة العربية عن الذات العارفة دونما حاجة إلى وسائل خارجية لتؤكد بذلك قدرتها الدلالية إلى أبعد مدى، ففى العربية أقول أفكر ولا تقول أنا أفكر، وكذلك الإضافة فى العربية تتم بإنشاء علاقة ذهنية – وبالتالى جوانية – لا تحتاج إلى لفظ يشير إليها وتعريف البلاغة فى العربية تعريف "جوانى "وهو الوصل إلى كنه ما فى القلب والتفكير الواعى يتصوره العرب كما لاحظ عثمان أمين صادرا عن هذه الجوانية و من هنا يعبرون عنه بألفاظ القلب واللب والحجى والنهى أكثر مما يعبرون عنه بألفاظ المخ والدماغ والرأس ويفرقون بين القرابة والقربة وأحد هما لحمة الدم، والأخرى رابطة الروح.

ومنهج اللغة العربية فى الاشتقاق قد زودها بذخيرة من المعانى لا يسهل أداؤها فى اللغات الأخرى في نطاق التركيز الجوانى الذى هو شيمة الأسلوب العربى الأصيل وتتميز اللغة العربية أيضا بإعرابها، والإعراب عامة هو الإبانة والإفصاح، وهو مصدر من "أعرب عن الشئ "وتكاد اللغة العربية تنفرد عن اللغات الحية بخصيصه جديرة بالتنويه، تلك هى وفرة الألفاظ الدالة على شئ

واحد، منظورا اليه فى مختلف درجاته وأحواله وتفاوت صوره وألوانه، فالظمأ والصدى والأوام والهيام تدل على العطش، الا أن كلا منها يصور درجة من درجاته وفى ضوء الخصيصة السابقة تتبدى خصيصة عربية أخرى لا نظير لها فى بقية اللغات: وهى الإيجاز فى اللفظ والتركيز فى المعنى دون الإخلال بما درجت عليه من الوضوح والتميز.

ويخلص عثمان أمين من دراسته إلى تلخيص خصائص الجوانية فى فلسفة اللغة العربية على النحو التالى المثالية الأصلية، و الحضور الجوانى، وصدارة المعنى والإعراب والإبانه ورسم الظلال والألوان والحرص على الإيجاز والتركيز مع دقة التعبير والدعوة إلى الحركة والاتجاه إلى القوة، والوعى والفهم قبل النطق والسمع.

٣- حسن حنفى... من اللغة إلى الأيديولوجيا

في الدراسة النقدية التى كتبها حسن حنفى عن عثمان أمين في كتاب "دراسات فلسفيه مهداة إلى روح عثمان أمين" بعنوان "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى "قدم لنا رفضه لكل الأدلة التي برهن بها عثمان أمين على الطبيعة المثالية الجوانية للغة العربية.

ويمكننا أن نتعرف على طموحات حسن حنفى فى كتابة " التراث والتجديد" الذي قدم لنا طرق التجديد المقترحة على النحو التالى:

١- منطق التجديد اللغوى.

٢- اكتشاف مستويات البيئة الثقافية.

٣- تغيير البيئة الثقافية.

ومن هنا يتضح لنا أن منطق التجديد اللغوى احتل عند حسن حنفى موقع الصدارة فى طرق التجديد، وكما ذهب فإن التجديد يحدث بعدة طرق بعضها خاص باللغة، والبعض الآخر خاص بالمعنى والبعض الثالث خاص بالأشياء ذاتها طبقا لأبعاد الفكر الثلاثة: اللفظ، والمعنى، الشئ.

ومن هنا فإن كل حركة تبدأ بتجديد اللغة أولاً، واكتشاف لغة جديدة هو اكتشاف للعلم، بل إن تأسيس العلوم وتطويرها يرتبط كل الارتباط بتاسيس اللغة، وقد يحدث أحيانا عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها. أن تضيق

بلغتها القديمة الخاصة التى لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعانى لأكبر عدد ممكن من الناس ومن ثم تنشأ حركة تجديد لغوية.

فاللغة القديمة كما يرى حسن حنفى يسيطر عليها ألفاظ ومصطلحات دينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب، الحلال، الحرام، الواجب، الضرورى، الحادث، العقل، التوكل، الورع، الصبر، الخشية. وهذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر نظرا لطول مصاحبتها للمعانى التقليدية الشائعة التى يريد التخلص منها حسن حنفى وعلى حد قوله "مهما أعطيناها معان جديدة فأنها لن تؤدى غرضها لسيادة المعنى العربى الشائع على المعنى الإصطلاحى، ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها فى التعبير والإيصال "ولايتم التجديد عند حسن حنفى بطريقة آلية بإسقاط لفظ ووضع أى لفظ آخر محله، مرادفا أو شبيها، بل بطريقة تلقائية صرفة فيها الشعور من اللفظ التقليدى إلى المعنى الاصلى الذى يفيده، ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الاصلى بلفظ ينشأ من اللغة المتداركة كما كان اللفظ التقليدى متداولا شائعاً فى العصر القديم.

ومن هنا رأى حسن حنفى التحديد ما لم يتم القضاء على هذه اللغة التى يسودها العديد من العيوب وأوجه القصور. وأبرز ملامح قصور اللغة التقليدية عند حسن حنفى تكمن فى الآتي:

١- أنها لغة إلهيه تدور الألفاظ فيها حول "الله "مع تقديم دلالات متعددة حسب كل علم للفظ "الله"فهو "الشارع "فى علم أصول الفقه وهو "الحكيم "فى علم أصول الدين. وهو الموجود الأول فى الفلسفة وهو الواحد فى التصوف.أو لما يقصده المتكلم من استعماله له، كما أن لفظ الله يحتوى على تناقض داخلى فى استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعانى والتصورات، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود وذلك لأنه:

أ- يعبر عن اقتضاء أو مطلب، ولا يعبر عن معنى معين أى أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل. هو رد فعل على حالة نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبيرا عن قصد أو إيصالاً لمعنى معين.

ب- من المستحيل تعليق لفظ محدد بحروفه وتركيبه وتكوينه فى الجملة

ووضعه في الصياغة ودلالته على معنى معين من مؤلف معين لقارئ فى عصر محدد ليدل على معنى مطلق غير محدد ولا يماثله اى تصوير محسوس يند عن حدود اللغة والتركيب والصياغات وتشمل كل العصور والأوطان... ومن هنا فمن المستحيل منطقياً التعبير بالأكثر تحديدا عن الأقل تحديدا أو بالأقل وجودا على الأكثر وجودا. "فلفظ الله لا يساوى معناه، وإذا كان اللفظ ورد فى الوحى لكن الإشكال عند حسن حنفى هو فى فهم اللفظ فى عصر معين لجماعة معينة من أجل الحصول على معنى حضارى للفظ، بل إن الوحي نفسه كما يراه حسن حنفى موجود فى زمان ومكان معين، وبالتالى فهو أيضاً قد تحول فى لحظة الاعلان إلى حضارة أى إلى مفهوم بشرى يختلف باختلاف البشر.

ج- هناك استحالة فى تحديد جامع مانع اللفظ إذ أن التعريف بطبيعته قائم على التحديد، والمعنى المراد التعبير عنه قائم على الاطلاق.

د- لما كان الوجود وجوداً جزئياً خاصاً يمكن الإشارة إليه والتحقق منه فإنه لا يمكن أن يكون مطابقاً لوجود الله فى التصور المقصود له كوجود عام وإذا كان الله ليس وجوداً ذهنيا فحسب بل وجود واقعى ايضا فكيف يشار اليه وكيف يعبر عنه فى الله.

٢- اللغة القديمة لغة دينية تسودها ألفاظ تشير إلى موضوعات دينية خاصة مثل دين، ورسول، نبوة وهى لغة عاجزة عن إيصال مضمونها إلى العصر الحاضر فإذا كان لفظ الله يحتوى على تناقض داخلى فى الايصال بالإضافة إلى تضارب معانيه، فإنه يشير بذلك إلى مدلولات متباينة، ولما كان لفظ "دين" قاصرا عن أداء المعنى فإن المعنى "أيديولوجيه"أقدر منه على التعبير عن الدين المعنى وهو الإسلام، لأن الوحى مجموعة من الأفكار والتصورات تصدرها منها، أنظمة وشرائح خرجت من الواقع بأسباب النزول ولفظ "الإسلام "مشحون بعديد من المعان كلفظ "دين "وإن أمكن ذلك من الناحية العملية.

ويقترح حسن حنفى لفظ التحرر بدلا عن لفظ "الإسلام "باعتبار انه اللفظ الجديد الذى يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم. ولفظ "الإسلام "فى رأيه يعبر أيضا بدرجة أفضل عن مضمون الإسلام من اللفظ ذاته.

٣- اللغة في التراث القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية اكثر من

تعبيرها القديم لغة تقنيه، تضم الوجود وتضعه فى قوالب. فهناك قانون المصطلحات فى أصول الفقه، والتقسيمات العقلية فى أصول الدين والفلسفة على السواء.

٤- اللغة في التراث القديم لغة صورية مجردة كالممكن والواجب والمستحيل والجوهر والعرض.أما ألفاظ التاريخ والجماهير والأنا والآخر والإنسان والعالم والتقدم والتخلف فهى أكثر إيحاء للمعنى وهى تمثل منطقا عمليا أو جدلا تاريخيا أو بناء اجتماعيا وهو أسلوب العصر ولغة الجيل.

٥- واللغة التي يرفضها العصر حتى ولو كانت لغة قديمة لا يمكن استعمالها من جديد. ومن ثم فإن الألفاظ التي ينبغي استعمالها في عالمنا المعاصر كما يرى حسن حنفى هى: الأيديولوجية، التقدم/ الحركة، التغير، التحرير الجماهير، العدالة، وهى الالفاظ التى لها رصيد نفسي عند الجماهير والتى يمكن أن تعبر عن ثقافة وطنية يمكن تكوينها علينا اذن بالتخلى عن الألفاظ التي حفل بها تراثنا، عصرنا كما يرى حسن حنفى لا يحتمل ألفاظاً مثل: الله، الإسلام، الدين، الجنة، النار. ثورة حسن حنفى فى مجال اللغة لن تتحقق ولن يتحقق التجديد ما لم نبدأ بالتخلى عن هذه الالفاظ التى فقدت تواصلها مع روح العصر، وروح العصر عند حسن حنفى هى فى الفاظ التاريخ والجماهير والأنا والآخر والإنسان والعالم والتقدم والتخلف والأيديولوجية.

إذا كان دعاة الوضيعة المنطقية قد حاولوا تقديم لغة عملية جديدة لعلم موحد، فلماذا لا تكون لدينا لغة جديدة تتلافى عيوب اللغة القديمة؟ ومن هذا يمضى حسن حنفى فى تحديد الخصائص والمميزات التى ينبغى أن تتسم بها اللغة الجديدة على النحو التالى:

١- أن تكون اللغة الجديدة عامة بل وأكثر درجات اللغة عموما حتى يمكن بها مخاطبة الأذهان كافة. فكل مصطلحات أصول الفقه وبصفة خاصة فيما يتعلق بالرواية أو بمناهج اللغة ألفاظ عامة يمكن أن تنطبق على تراث وعلى أى نص دينى.. ومن هنا فإن عمومية اللغة تشكل مطلباً ضروريا عند حسن حنفى، لأنه عن طريق هذه العمومية تصبح عملية التراث والتجديد عملية جماهيرية، ثقافية ووطنية يقرؤها الجميع وتسد فيهم النقص النظرى فى فكرنا المعاصر، ومن ثم فإن ألفاظ الله والإسلام والدين تبدو وكأنها بعيدة عن العمومية عند حسن حنفى،

كما إن الفكر المسيحي الذي يصر على استخدام لغته الخاصة فى العقائد بعيد كل البعد عن مطلب عمومية اللغة عند حسن حنفى.

٢- أن تكون اللغة الجديدة مفتوحة، تقبل التغيير والتبديل أما فى مفاهيمها أو فى معانيها أو حتى فى وجودها وإما بإبقائه أو بإلغائه كلية. فاللغة المفتوحة ليست جامدة محددة، بل تقبل إضافات وتغيرات كل خبرة إنسانية فردية أو مشتركة،... فيمكن النقاش مثلا فى علم أصول الدين إذا كان النظر والعمل وجهين لشئ واحد أم شيئين مستقلين، ومن هنا يتبدى الموقف التجديدى الثورى لحسن حنفى فى استعداده للتخلى كلية عن ألفاظ اللغة التي لا تواكب العصر، فاللغة الجديدة يمكن أن يتغير معناها إذا أردنا، بل يمكن أن يصيب التغير والتبديل صميم وجودها وبالتالى يمكن إلغاء هذا الوجود. كل شئ يمكن أن نخضعه للتغير إذا أردنا، بل يمكننا الاستغناء عنه كلية فى ضوء منطق حسن حنفى.

٣- أن تكون اللغة عقلية حتى يمكن التعامل بها فى ايصال المعنى. فاللغة العقلية هى التى يفهمها كل الناس بلا شرح ولا تعليق معها كأنها منه حسن حنفى أن ألفاظ العمل، والحرية والشورى، والطبيعة، والعقل، كلها الفاظ عقلية فى علم التوحيد لا يمكن للعقل أن يرفضها، أما الفاظ الله الجنة، النار، والآخرة، والحساب، العقاب، والصراط، والميزان، فهى ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أنّ يتعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل. لذلك لا يمكن استعمالها استعمالاً شائعاً عاديا مثل لغة الخطيئة، والتجسيد، والخلاص، الفداء، والسر، والشخص، والأقنوم وهى الألفاظ الواردة في العقيدة المسيحية.

٤- أن تكون اللغة لها ما يقابلها فى الحس المشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكما للمعنى ومراجعا إذا تضارب وتعارضت فألفاظ الجن والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة تبدو عند حسن حنفى كلها ألفاظاً تجاوز الحس والمشاهدة، و لا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدى دور الايصال.

٥- أن تكون اللغة إنسانية لا تعبر إلا عن مقولة إنسانية كالنظر، والعمل، والظن، واليقين، والقصد، والفعل، والزمان، والباعث، فهى كلها ألفاظ تشير إلى جوانب من السلوك الإنسانى لواقع فى حياة اليومية يقابلها كل إنسان ويستعملها مهما كانت عقيدتة أو مذهبه أو تياره الفكرى. أما اللغة التى لا تعبر عن مقولات

إنسانية مثل "الله"والجواهر المفارقة، والشياطين، والملاك، فهى عند حسن حنفى لغة اصطلاحية عقائد تشير إلى مقولات غير إنسانية وبذلك يمكن ان نتفهم دعوة حسن حنفى إلى استخدام ألفاظ التقدم والأيديولوجية والتحرر بديلا عن الفاظ "الله "والدين "والإسلام "فالألفاظ الجديدة التي ينادى بها حسن حنفى كفيلة بإضفاء الطابع الإنسانى على علم أصول الدين بل وتحويله إلى علم للإنسان.ومن هنا يتحول الدين الإسلامي إلى "أيديولوجية التحرر"

٦- أن تكون لغة عربية وليست مستعربة أو معربة عن طريق النقل الصوتى للغات والألفاظ الأجنبية بدعوة قصور اللغة العربية عن الإمداد بمفاهيم حديثة ومن هنا نرى أن حسن حنفى يرفض كل محاولات لوى التراث بطريقة تعسفية لا تتفق مع العصر، أما قراءة التراث بطريقة عصرية فإن هذه القراءة وحدها تبدو مقبولة عند حسن حنفى، وبطبيعة الحال فإن هذه الطريقة تتطلب إلغاء الألفاظ التراثية الدينية الإلهية وتقديم ألفاظ أخرى عصرية ولو فعلنا هذا كنا قد نجحنا بالتالى فى تقديم شئ جديد ولا شك أن حسن حنفى فى التعامل مع اللغة من هذا المنطلق الذى أدى إلى قلب التراث وتحويله إلى أيديولوجية إنسانية ثورية جماهيرية يبدو لنا وكأنه ينظر إلى اللغة والتراث معا من منظور نيتشوى اسبينوزى هيجلى فويرباخى ماركسى هوسرلى. ونظرته الحضارية التى تبدت من خلال نظراته فى اللغة هى فى نهاية المطاف مجرد مزيج من هذه العناصر الفلسفية الغربية.

الهوامش

(١) زكى نجيب محمود. تجديد الفكر العربى حــ١ تحديد الفكر العربى دار الشروق ١٩٧٠ ص ٢٠٥- ٢٠٦.
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٤
(٣) المرجع السابق ٢٥٠
(٤) المرجع السابق ص ٢٥٢
(٥) دكتور زكى نجيب محمود. المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى. ط١ دار النشر الشروق ص٨٤
(٦) عثمان امين الجوانية دار القلم. ١٩٦٤ ص ١٥٠ – ١٥١
(٧) المرجع السابق ص ١٥٣ – ١٥٤
(٨) المرجع السابق ص ١٥٣
(٩) المرجع السابق ص ١٥٨
(١٠) المرجع السابق ص ١٦٢
(١١) المرجع السابق ص ١٦٦ – ١٦٧.
(١٢) المرجع السابق ص ١٦٧ – ١٦٨
(١٣) المرجع السابق ص ١٧٠
(١٤) المرجع السابق ص ١٧٣ – ١٧٨
(١٥) المرجع السابق ص١٧٧ – ١٧٨.
(١٦) حسن حنفى. التراث والتجديد. المكتب العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠ ص ١٢٣.
(١٧) المرجع السابق ص ١٢٤.
(١٨) المرجع السابق ص ١٢٨ – ١٢٩.
(١٩) المرجع السابق ص١٣١ .
(٢٠) المرجع السابق ص ١٣٢.
(٢١) المرجع السابق ص ١٣٣ .
(٢٢) المرجع السابق ص ١٣٥.
(٢٣) المرجع السابق ص ١٣٦.
(٢٤) المرجع السابق ص ١٣٦ – ١٣٧.
(٢٥) المرجع السابق ص ١٣٧.
(٢٦) المرجع السابق ص ١٣٨.
(٢٧) المرجع السابق ص ١٣٩- ١٤٠.

الفصل الرابع
النص التشريعى والنص التاريخى

المستشار طارق البشرى

(١)

موضوع المؤتمر هو "الفكر العربي عبر التاريخ، بين الأصالة والإبداع" والمحور الذي يشتمل على ورقتي هو" الفكر العربي بين النص والاجتهاد". وقد اخترت أن أعد هذه الورقة في إطار هذا المحور، ولكنها تقتصر على عدد من الملاحظات المنهجية، التي رأيت الحديث عنها وتجليتها مما يفيد في إدراك دلالات النصوص عند التعامل معها. ذلك أن الاجتهاد يتعلق باستخلاص المعانى من النص، وهذا الأمر له دلالات تختلف حسب طبيعة النص ذاته، وحسب ما أعد النص من أجله، أي إن أسلوب استخلاص الدلالات يختلف حسب نوع التعامل مع النص.

و"النص" هو عبارات محددة بألفاظها يرد بها معنى من المعاني، هو عبارات مكتوبة أو مروية تثبت برسمها ويتناقلها الناس بحرفها، والمتلقي لها يستخلص منها دلالات فكرية حول معنى من المعاني ويرتب عليها النتائج. بمعنى أنه صيغة من العبارات المحددة الكلمات تفيد معان وتنتقل إلى الناس بالقراءة أو بالسماع، ويتعاملون معها أو يتعاملون بها. وهنا يرد الفارق الأساسي في النصوص، بين "النص التشريعي" و"النص التاريخي" و"النص الأدبي". ولكل من هذه الأنواع الثلاثة في ظني، ما يميزه عن الآخرين، من حيث طريقه صياغة النص، ومن حيث طريقة تلقى النص واستخلاص الدلالات والمعاني منه. ولقد عالجت النوعين الأولين تلقيا وإنتاجا، أما النوع الثالث فقد تعاملت معه بالتلقي والتذوق فقط دون الإنتاج. لذلك أقصر حديثي على النوعين الأولين والفروق بينهما.

(٢)

النص التشريعي هو نص معد لكي يحكم تعاملات الناس بعد صدوره. وهو بأصل وجوده نص " متعد" وليس مجرد نص "لازم"، بالمعنى اللغوي لهذين المفهومين، أي انه لا ينفذ على مصدره فقط ولا تقتصر دلالة النص على شأن

من أصدره ولا تقتصر دلالته على محتواه ، إنما هو يتعدى إلى الغير، بل إن المقصود من إصداره ان يتعدى إلى الغير ويحكم تصرفاتهم .وهو أيضا نص يصدر في الحاضر، ولا ترد دلالته ولا أثره على الماضي الذي تم. وذلك سواء كان نصا تشريعيا الهيا ورد بالقرآن الكريم " وما كنا مغذبين حتى نبعث رسولاً"، أو كان نصا تشريعيا وضعيا ورد في قوانين الدولة " مبدأ عدم رجعية القوانين" فهو نص قبلي ، أي يصدر قبل ما يتعامل معه من أحداث، بينما أن النص التاريخي نص لازم أي يتعلق بما أورد من وقائع وأحداث، ولا يتعدى إلى وقائع وأحداث غير ما ورد به، ولا يحكم أحداثا أو أشخاصا غير ما اشتملهم ببيانه . وهو من جهة أخرى يصدر في الحاضر الذي صيغ فيه وتتصرف دلالته وآثاره على الماضي الذي سجله والذي يكون تم من قبل. فهو نص بعدى، أي صدر ونتج بعد الحدث الذي يدل النص عليه، وليس شانه مثل النص التشريعي الذي يصدر قبل الحدث الذي يدل عليه.

وهذه الفروق في طبيعة كل من النصين فروق كبيرة جدا، فيما يتعلق بمنهج تناول أي منهما . وطريقة التعامل معه.

النص التشريعي هو نص نموذج، ودلالته معدة لكي تكون قابلة للتكرار وآثاره معدة لتكون عابرة للزمن، لذلك يتضمن قدرا من التعميم والتجريد. ومن هنا يتعلم طلبة القانون أن " القاعدة القانونية" لابد أن تكون عامة ومجرده، بمعنى أنه يتعين أن تصاغ بطريقه تجعلها تصدق على الحوادث أو الأشخاص بموجب الوصف الموضوعي الذي يتصف به أيهما ،وبموجب ما يتوافر في الحادث أو الشخص من عناصر تكوين أو شرائط قيام تجعل الوصف الموضوعي لصيقاً بالشخص أو بالحادث. والنص هنا هو حكم يتعلق بأمر أو بنهى أو بوضع مثل " كلما جرى كذا وجب أن يحدث كذا" فهو يضع شرطا لتصرف أو يرتب نتيجة على تصرف .

النص يصوغ نموذجا قابلا للتكرار، ولن يكون النص كذلك إلا باشتماله على عنصر يتوافر مع توالى الزمن وتكراره، وأن يكون عنصرا حاضرا في الأزمنة التالية يؤثر في غيره أو يتأثر بغيره. مثال:

"إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه"، "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير".

"كل من اختلس منقولا مملوكاً لغيرة فهو سارق"،" يعاقب بالحبس مع الشغل: أولا على الشرقات التي تحصل في مكان مسكون...".-

"لا يجوز أن تزيد ملكية الشخص من الأراضى الزراعية عن خمسين فداناً،" كل عقد يترتب عليه مخالفة هذا الحكم يعتبر باطلاً"

"كل خطأ سبب ضررا للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض" ، " يقدر القاضي مدى التعويض عن الضرر الذي ألحق بالمضرور".

النص هنا صيغ صياغة تجعله نموذجا لحالة وتجعله قابلا للتكرار على كل ما يحدث في الواقع ويكون اتصف بالأوصاف الواردة بالنص. ونحن عندما نتعامل مع النص يقابلنا نوعان من الأسئلة، ففي النص الأول الوارد بالقرآن الكريم يقابلنا السؤال عما هو الخمر، ما هو الميسر... إلخ، ما هو الرجس، ما هو الاجتناب . وفى قانون العقوبات يقابلنا السؤال عما هو الاختلاس وما هو المنقول وما هو المملوك وما هو الغير وفى قانون الإصلاح الزراعي المصري يقابلنا السؤال عما هو الشخص، ما هو الملكية وما هي الأرض الزراعية. وهذا هو النوع الأول من الأسئلة، يتعلق بتفهم دلالات النص واستنباط معانيه من المعاني اللغوية للألفاظ.

ومن المفاهيم الاصطلاحية التي يعبر بها أهل علم أو فن او مهنة معينه، كذلك مما جرت به أعراف التعامل والتفاهم بين الناس. ونحن في إدارك هذه المعاني تكون لا زلنا نقف عن حدود نص جامد نتفهم دلالته في ذاته فقط.

أما النوع الثاني من الأسئلة ، فهو ينظر إلى الواقع وما يعتمل به وليس إلى العبارات في ذاتها ، وأسئلته من نوع، هل السائل الذي أمامنا يعتبر خمرا، هل الذبيحة التي أمامنا كانت ميتة قبل حز السكين أم أثناء ذلك أم بعده، وهل هذه الأرض التي أمامنا مملوكة أولا وهل هي زراعية أم لا .. الى آخر هذه الأوصاف التي نستقرئها من الواقع الملموس المحدد فى كل حالة تجد.

هذان النوعان من الأسئلة هما طرفا عملية تفهم النص التشريعي . وهذان الطرفان ليسا منفصلين أحدهما من الآخر ، أما هما متفاعلان يشتملان منهجا واحد في فهم النص واستدعاء معناه مطبقا على حالة مخصوصة أو حالات بعينها. وأن ما نسميه تفسيرا للنص التشريعي أو اجتهاداً في فهم دلالاته أو فقه أحكامه، إنما يتعلق بهذه العملية مطبقة على حالة أو حالات معينة، أو انه

استخراج لمعاني النص التشريعي منظورا في فهمه إلى سوابق إعماله على الحالات التي طبق بشأنها. وفى كلمة هي تحريك النص الثابت على الواقع المتغير، كما أنه تحريك النص المحدد بألفاظه على الواقع المتنوع والمتعدد الحالات.

والنص التشريعي بذاته، أي بألفاظه وعباراته ، هو دائما نص محافظ، سواء كان نصا قديما أو حديثا أو سواء كان نصا ورد في كتاب سماوي أو ورد في قانون وضعي، ومحافظته ترد بموجب كونه نصا تشريعيا، لأن وظيفته أن يحكم واقعا يطرأ بعده، وأن يلزم حركة الواقع من بعده لكي تكون محكومة به . ولو لم يرد به حاكمية الواقع التالي له ما كان يصدر أصلا. وحتى النص الوضعي الذي يمكن إحداثه في كل يوم وفى أي يوم من سلطات الحكم في أي بلد أو جماعة، فهو فور صدوره يصبير نصا محافظا ، لأنه يتضمن أحكاما ثابتة أريد بها أن تحكم ما يليها من وقائع وأحداث وأشخاص .

وإذا كان ذوو الفكر الوضعي يستكثرون أن يحكموا بمبادئ تشريعية منصوص عليها في مصادر شرعية أبلغت للناس من آلف وأربعمائة سنة كما في الشريعة الإسلامية أو من قبل ذلك كما في أديان أخرى، فان من النصوص الوضعية في البلد التي تتبت الفلسفة الوضعية في التشريع، أن منها ما يعود إلى مائتي سنة مثل القانون المدني الفرنسي الذي صدر أيام حكم نابليون لفرنسا، أو مثل ما يعتبر سوابق تشريعية في إنجلترا من أحكام وقرارات ترتد إلى قرون عديدة ماضيه . ومجموعات القوانين التي صدرت في مصر في ١٨٨٣ بعضها ظل يعمل سبعين سنه على الأقل مثل القانون المدني القديم ، وبعضها ظل يعمل بعد ذلك عشرات سنين مثل القانون التجاري والبحري . وعاصر كل ذلك نظم احتلال واستقلال ونظما استبدادية وديمقراطية ونظما رأسمالية واشتراكية ، عاصر كل ما يعرفه القارئ من تطور وتغير على مدى قرن كثيف الأحداث مزدحم الوقائع متغير العلاقات.

هذا عن النص التشريعي الثابت، أما ما يتعلق بتعامله مع الواقع المتغير ، فان هذا الوجه من وجوه منهج التفسير هو ما يكسب النص الثابت حركته وفاعليته. وذلك بالخاصة الأولى التى ذكرتها في صدر هذا الحديث وهو أن النص معد لأن يتجاوز زمن صدوره بما يلاحق ما يستجد من حالات، وهو معد لأن يتجاوز حدود الفاظه لكى ينسحب الى حالات ذات تنوع وكل ذلك يجرى

بمناهج عقلية اجتهد رجال المنطق وعلماء أصول الفقه وفقهاء التفسير لأن يضعوا لها الضوابط والحدود.

لقد وضعت مناهج تفسير النص التشريعى، بما يمكن من تطبيقه على الواقع المتغير وعلى الحالات المتنوعه، ولهذا الأمر مناهجه فى الفقه الغربى كما ينقسم الى مدارس فيما يتبع من مناهج التفسير ، فيقال مدرسة الشرح على المتون والمدرسة التاريخية وغير ذلك. وفى فقه الشريعة الإسلامية وضعوا مصادر لاستخراج الأحكام مثل القياس وضوابطه والمصالح المرسلة والاستصحاب وشروطه وهكذا، كما وضعوا مذاهب فى تخريج الأحكام من خلال عباراتها ومقاصدها وغير ذلك، ولا أريد أن أزيد فى أمر يدخل بنا الى ما يخرجنا عما نتحدث فيه.

إنما الذى أريد أن أشير إليه أن النص التشريعي له اتصال مباشر بزمان التطبيق وليس بزمان الإصدار فقط ، لأنه كلما أعملنا حكمه فى لحظة زمنية ما، كلما كان هذا النص ليس ابن الزمن الذى صدر فيه ولكنه يكون ابن الزمن الذى أعمل فيه، لأنه ليس ماضيا ولى ولكنه حاضر فى هذا الزمان الذى وقعت فيه واقعه تستدعى تطبيق هذا النص عليها، وأن أي واقعة تحدث فى تاريخ معين يمكن أن تتجمع فى حكمها مجموعة من النصوص وليس نصا واحد ، فواقعة قتل شخص مثلا (فى سنة ٢٠٠٤) يحكمها قانون العقوبات بالنسبة لجريمة القتل (صدر سنة ١٩٣٧) ، وقانون الميراث بالنسبة لما يملكه المورث(صدر سنة ١٩٤٣)، وقوانين المعاشات بالنسبة لما يصرف من معاشه على زوجته (صدر فى سنة ١٩٧٥) . وهكذا ، وكل من هذه القوانين صدر فى وقت مخالف للآخر، ولكنها كلها تجتمع فى حكم الواقعه بصرف النظر عن تواريخ صدور كل منها ومن ثم فان النص التشريعى متجدد الحضور بتجدد الوقائع التى تخضع له ويحكمها ، وكل هذه القوانين مع اختلاف تاريخ صدورها إلا انها تجتمع جميعها على ذات المستوى بحسبانها قوانين سنة ٢٠٠٤ عندما وقع الحادث.

وهذا النص التشريعي يتجدد تطبيقه بتجدد دلالاته وما يستفاد منه من معان، إنه مثل الكائن الحى، الذى تكسبه الحركه..التعامل خصوبة.. وخبرة وثراءً فى الأثر الدلالة.. وفى العمل القانونى التطبيقى كنا نلحظ مع طول المعايشة أنه حتى فى داخل القانون الواحد وبين نصوصه المتعددة ، نلحظ نصوصا ثرية جداً فى مفادها وخصبة جدا ويمكن أن يوضع فى شرحها ما لايكاد يحصى من

شروح ، وذلك بسبب كثرة تعامل الناس بما يخضع لها من أحكام نتيجة أوضاع اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية، والكثرة تفيد التنوع وشده التداخل بين الأنشطه وتستثير الاذهان لتبين الضوابط والفروق وتحديد الآثار المترتبة على الوقائع والتصرفات .

وعلى سبيل المثال ، فإن الدستور المصرى الذى صدر فى ١٩٢٣، فيه مواد استغرقت جهودا هائلة فى تفسيرها ، وكان ذلك يعكس صراعا سياسيا بين أنصار التوسعة فى الحريات الشعبية وبين أنصار التوسعة فى سلطات الدولة، مثل المادة (١٥) الخاصة بحرية الصحافة والمادة (٢٠) الخاصة بتنظيم الاجتماعات، وهناك مواد تجد فى كتب الشرح والمجموعات القانونية تسرد سردا مجردا او لايكاد يلتفت إليها مثل المواد ١٦ ، ١٧ عن التعليم. وعلى سبيل المثال ايضا، أذكر عن سنوات بدايات عملى فى مجلس الدولة في شبابي في النصف الثاني من خمسينيات القرن العشرين، كانت ترد إلينا المشاكل القانونية الخاصة بتطبيق قانون الإصلاح الزراعي، وتحديد ما يستولى عليه لدى كبار الملاك، فكانت هناك نصوص تخضع لضغط هائل في التطبيق من كثرة المشاكل التي تعرض، ومنها مثلاً المادتان ٣ ، ٤ من القانون اللتان كانتا تنظمان ما يعتبر مملوكاً للشخص أم لا من الأرض وما لا يجوز أن تستولى عليه الحكومة منها. وفي المقابل كان هناك مادتان لا تكادان يفطن إليها من يقرأ القانون وهما المادتان ٢٢ ، ٢٣ من الخاصتان بالملكيات الزراعية الصغيرة الأقل من خمسة أفدنة والأقل من فدانين وعدم جواز تجزئتها ، لأن المتعاملين جميعاً ابتعدوا عنها ولم يلتفتوا إليها ولا طالب أحد بتطبيقها.

أردت بذلك كله أن أوضح أن النص التشريعي نص لا يتصل بزمان صدوره فقط ، ولكنه يكاد أن يولد يومياً مع كل حادث أو تصرف يقتضي استدعاء حكمه ويعتبر عنصراً من عناصر الحاضر، حاضر الواقعة الحادثة أو التصرف الصادر مما يخضع لمجال انطباق النص.

(٣)

أما النص التاريخي فهو إخبار يحدث بالمعنى العام للفظ، وسواء كان الحدث واقعة مادية أو كلاما ما قيل أو كتب أو علاقة ظهرت أو أمراً تنظيمياً جرى، أو كان أمراً من ذلك تغير وتعدل. هو واقعة وقعت أو فعل لبشر أو قول

لبشر، والنص التاريخي ليس فقط الواقعة ذاتها التي حدثت ولا العمل وحده الذي جرى، ولكنه أيضاً الإخبار بأي من ذلك بالكتابة أو الرواية أو بأي صورة من صور التناقل و التداول لما حدث.

ونحن هنا أمام واقعة وقعت وحفظها ذكرها والإخبار عنها. بمعنى أن الواقعة في ذاتها كان من شأنها عند وقوعها أن تستوعب وتمتص فيما حولها من وقائع وأحداث وما يطمسها ويذهب بها من بعد من وقائع وأحداث تتلوها وتتراكم عليها، ولكن ذكر الواقعة أو الإخبار بها ثبتها أولاً فصار هذا الذكر لها أو الإخبار عنها مما يبقى النبأ عنها حتى بعد زوالها واستيعابها فيما حولها وفيما يتلوها،ثم إن هذا الذكر لها أو الإخبار عنها يحملها بالتناقل خارج محيط حدوثها، سواء في داخل زمان حدوثها إلى غير ما أثروا فيها وتأثروا بها ، أو إلى خارج زمان حدوثها كله. ونحن يتعين أن ننتبه إلي أن ما تناقل هنا أو تجاوز محيط الحدوث مكانياً أو زمانياً ليس الحدث ذاته ولكنه الإخبار بالحدث هو ما تناقل وتجاوز محيطه الزماني والمكاني، وهذا فارق جوهري يفرق بين النص التاريخي المعني هنا وبين النص التشريعي السابق الإشارة إليه لأن "الإخبار" هنا هو ما عبر عنه النص مكتوباً أو مروياً.

والإخبار عن الحدث هو لصيق به لا يجاوزه، وإن كان يتضمن أثراً أسبغه عليه من ذكر الخبر وأنشأه ، أي من حول الحدث إلى إخبار . فمثلاً واقعة أن جماعة من الناس تجمعت في الطرق وصارت تنادي "يسقط فلان ويحيا كذا ... إلخ" هذا حدث، والإخبار عنه أورد له وصفاً ، فهو انتفاضة أو ثورة او فتنه أو تمرد أو غير ذلك ، وهذا الوصف هو ما أضافه الخبر إلى الحدث. وهو يحمل أثراً لمن نقل الحدث وحوله إلى خبر و النص التاريخي هو وسيلة الإخبار بالحدث، هو إدخال للحدث في صيغة كلامية من صيغ التعبير بالكتابة أو بالمشافهة هو في ذلك يحمل وصفاً للحدث، وصفاً يرد لممن تولى وضع صيغة الإخبار عنه، حسب الإشارة السابقة و فثمة ثلاث خصائص للنص التاريخي، وهى خصائص لصيقة به لا تكاد تنفك عنه:

أولاً: أنه يتعلق بحدث تم. وتمامه يستفاد من مقتضى كونه تاريخياً، وتمامه يفيد أنه قد مضى، ومضيه يعني أن الحدث بلغ منتهاه، وأحداث التاريخ الغالب فيها أنها أحداث ممتدة زمانياً، وليست من نوع ما يبدأ وينتهي في لحظته، أنما هى تبدأ وتستمر في التشكل وسط صراعات ومجادلات من قوى متعارضة أو

متخالفة ، وتتخلق في مراحل التشكل هذه حتى يكون تمام اكتمالها هو تمام انتهائها وبداية ما ولدت وولد غيرها من آثار . ويكفي أن نشير مثالا على ذلك حادث حرب مثلاً ، أو حادث ثورة ، أو حادث بناء نظام سياسي. وأن النص أو النصوص التي تخبر عن هذا الحدث إما تكون مما يخبر عن ماض ، تنبئ به وتصفه. والمهم في ذلك أننا هنا نتعرض لحدث مفرد مهما كان له أو صار له من متشابهات ، إلا أنه مفرد وليس نمطاً متكرراً. وأن من يبحثه أو يتكلم عنه إنما يدخل إليه في ماضيه وينظر إليه ويتفهمه في بيئته وسياقه الذى نشأ وتفاعل فيه. وهنا يفترق النص التاريخي عن النص التشريعي السابق الإشارة إلى خصائصه وأساليب التعامل معه.

وثانيها: النص التاريخي هنا بوصفه صيغة للإخبار عن حدث مضى ، يرتكن في مصداقيته إلى مناهج التحقيق التاريخية المعروفة للأحداث والوقائع، من جهة نقد الرواه الذين تناقل عنهم ذكر الحدث ونقد الوثائق والمستندات التي دلت عليه وأثبتته في مدوناتها ، ودلائل الثبوت هنا تتراوح في القوة والضعف كما تتراوح في نسبية الدليل على حدوثها، فمثلاً إذا أقر حزب سياسي على نفسه بفعل خاطئ كان ذلك يفيد الثبات اليقيني في نسبة هذا الفعل إليه، أما إذا كان هذا الفعل الخاطئ مما رماه به حزب خصيم، فإن دلالة الحدوث تضعف وتكون محتاجة لعون مستندي يمكن من الإطمئنان إلى حدوث الفعل ... وهكذا. ومن ناحية أخرى أهم فإنه متى ثبت حدوث الفعل فيستحيل بعد ذلك الغاؤه أو نفيه لأنه فعل مضى وانتهى أو يستحيل إلغاء ما مضى كما يستحيل تغييره أو تعديله من حيث أنه وقع.

والنص التشريعي يخالف النص التاريخي في هذا المجال من طرفيه، فالنص التشريعي يحتاج للإقرار بقيامه درجة أو حداً أدنى من الثبوت لا يمكن النزول عنها وإلا انتفى النص التشريعي، لأنه لا يمكن أن يتحاكم الناس في حاضرهم ومستقبلهم إلى ما لم يثبت لوجوده درجة اليقين المعتبرة، سواء كان نصاً دينياً أو وضعياً، وسواء كان قانوناً أو عرفاً. كما أن النص التشريعي بخلاف النص التاريخي له حجته المطلقة على من ينتفع به أو يضار منه. فليست له الحجية النسبية التي يمكن أن تقوم للنص التاريخي. وكذلك أيضاً فإن النص التشريعي يمكن أن ينسخ إذا ثبت صدور تشريع تال له ألغاه صراحةً أو تضمن أحكاماً مخالفة له، ويكون نسخه وإلغاؤه من تاريخ صدور التشريع التالي

المخالف، وسبب قيام هذا التصور أن النص التشريعي ممتد الأثر والفاعلية ويحكم مستقبل ما يتلو صدوره من أحداث، أما النص التاريخي فهو حدث مضى وانتهى، وليس له حاكمية أو أثر مباشر يمتد للمستقبل بما يجعله نموذجاً قابلاً للتكرار.

وثالثها: أن النص التاريخي باعتباره صيغه إخبار عن حدث مضى، هو بوصفه إخباراً عمل وصفا للحدث، وفقا للدلالة أو الفحوى التى وقرت لدى من صاغ الحدث في خبر مكتوب او مروى ، وذلك على ماسبقت الاشاره الى هذا الامر . والوصف الذى يصاغ به الخبر تختلف عليه وجوه النظر من كتاب أو رواة أو باحثين ، وقد يتعارض ما يفضى إليه ذلك من دلالات تستفاد من الحدث، لأن النص هنا انما يكون صاغه من أعد الحدث أو شارك في صنعه أو عاصره ، أو يكون من أثبته من بعد أو علق عليه ، فهو يحمل أثرا لوجهة نظر من قام بصياغته.

ولكن مع كل ذلك سيبقى الحدث دائما منسوبا الى زمان وقوعه ، وسيبقى محك تقديره وفهمه واستخلاص دلالاته هو موقع الحدث في السياق الزمانى والمكانى لحدوثه . وسيبقى صحيحا القول بأننا لو نزعناه من سياقه هذا فسيفقد دلالاته ومعناه . ونحن لكى نفهم دلالة حدث تاريخى يتعين أن نحيط بأوضاع نشاته وظروف تكونه وما اجتمع على تشكيله من أوضاع وما ترتب على قيامه من آثار.

ونحن نكون أقرب لفهم النص وأصوب في استخلاص دلالاته كلما اقتربنا من ظروف نشأته وتكونه ، وكلما وصلناه بأوضاع المجتمع والبيئه التى صدر فيها.

وهنا يتعين ملاحظة أمور عدة لاستكمال فهم دلالة النص التاريخى ، من ذلك سياق الحدث المنصوص عليه في المجال السياسى والثقافى والاجتماعى الذى قام فيه ، وسياق النص المصاغ به الخبر في إطار ما كان يجرى به الخطاب ، لأن وجوه التركيز في الكلام ووجوه التفصيل والاجمال فيه تكشف عن طبيعه الجدل والحوار العام الدائر عندما وضع النص وصيغ به الخبر عن الحدث.

والخلاصة، أننا نقترب من النص التشريعى أكثر فى فهم دلالاته وادراك

معانيه ، كلما استطعنا أن ننقله أكثر الى حاضرنا وأعملناه في سياق هذا الحاضر وقد يكون مطالعه أوضاع إصدار النص التشريعى في زمانه وتتبع تعامل الاجيال السابقه معه في أزمانهم المتواليه مما يساعدنا في إيضاح دلالات هذا النص وقدراته في توليد الأحكام منه مما يسمى باختلاف الفتوى باختلاف الزمان والمكان إلا انه يبقى أمر هام وهو أن ثمه علاقة بين النص التشريعي وبين الواقع الحاضر في وقت تطبيقه على الوقائع الحاصله.

وبالمغايره لهذا الوضع بالنسبة للنص التاريخى ، فنحن نقترب منه أكثر فى فهم دلالاته وإدراك معانيه ، كلما استطعنا ان ننتقل نحن إليه في زمان حدوثه وصياغته واستحضرنا بهذا الانتقال أكثر ما يمكن استحضاره من وقائع ماضيه واحداثه المحيطه به على المستويات الثقافيه والاجتماعيه والسياسيه يمكن أن يحدث منا إسقاط ثقافى من أوضاع حاضرنا المعيش على الماضى الذى تشكل فيه الحدث والنص عليه ، ومن جهة أخرى فإن التاريخ دائما ما يكون عمليه حوار متبادل بين العصر الذى تنتمي إليه المادة المبحوثه وبين العصر الذى ينتمى إليه الباحث، ولكن سيبقى الأمر الجوهرى وهو أننا لن نقترب من فهم النص التاريخى اقتراء اكثر فهما له إلا إذا انتقلنا الى زمانه ونستوضحه في هذا الإطار. أما الاستفادة من ذلك في الحاضر فهو من قبيل الاستفادة الثقافية الخاصة بتراكم الخبرات والتجارب.

هذا ما عن لى في هذا الموضوع أذكره بايجاز وتركيز باعتبارها أموراً تتعلق بالمنهج وطريقة تناوله.

الفصل الخامس
أزمة الفكر السياسى والقانونى فى العالم العربى

السفير عبد الله الأشعل

يبدو أن الفكر السياسى والقانونى يعانى أزمة طاحنة فى العالم العربى، وأن هذه الأزمة تتفاقم كلما عظم التناقض بين المقتضيات النظرية والتطبيقات العملية، وقبل أن نحلل أعراض هذه الأزمة وتجلياتها، والأسباب التى أدت إليها يجدر بنا أن نشير فى عجالة إلى تعريف الفكر القانونى والفكر السياسى ومصادرهما، والحالة التى وصل إليها هذا الفكر القانونى والسياسى. الفكر السياسى هو مجموع التيارات التى تعالج مختلف جوانب نظرية السلطة، أو علاقة السلطة الوطنية بالدول الأجنبية على النحو الذى يسجله المفكرون والمثقفون، أو تعكسه صور التعبير الأخرى على المستوى الشعبى. ونحن نعتقد أن الفكر السياسى العربى قد حدد موقفه من كل هذه القضايا، وتعرض للآثار السيئة والسلبية التى تعرض لها مجمل العالم العربى منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن، وكان واضحاً أن العالم العربى يتأثر بشكل أسرع بتطور النظم الدولية المتعاقبة، وأن هذا التأثر يترك بصمات دولية عميقة على حياة الشعوب وأشكال النظم السياسية، وكذلك على مواقف المفكرين والمثقفين، مما جعل الفكر السياسى العربى يتأثر بشكل مباشر بهذه التطورات، ولكنه فى الوقت نفسه خاض أزمة طاحنة، نظن أنها لاتزال تلاحقه حتى الآن.

أما الفكر القانونى فهو مجموع الاتجاهات التى يعبر عنها رجال القانون فى ساحتين كبيرتين. الساحة الأولى، هى الفكر القانون فى الإطار الوطنى، وما يرتبط به من تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وأنواع القوانين التى تحد من حرية المواطن، وكذلك الاتجاهات القانونية والدستورية السائدة، وما يرتبط بها من اتجاهات قضائية فى مجالات مختلفة. أما الساحة الثانية للفكر القانونى، فهى تلك المتعلقة بموقف القانون الدولى من القضايا العربية. ولا شك أن التداخل بين الفكر السياسى والقانونى أمر حتمى لا مفر منه، ولذلك نعالج الأمرين معاً. أما أعراض أزمة الفكر السياسى والقانونى فى العالم العربى، فإنه يمكن تصويرها فى عدد من المواقف العربية التى أظهرت هذه الأزمة بأكبر قدر من الوضوح.

أولاً: الصراع العربى الإسرائيلى

يمكن فى إطار هذا الصراع أن نشير إلى أن إسرائيل قد جسدت المشروع الصهيونى الذى وضع عام ١٨٩٧، وأن إسرائيل قد أدارت هذا الصراع إدارة علمية صحيحة، فارتفع نجمها، بينما هوى النجم العربى صريعاً. أما أدوات إدارة الصراع منظوراً إليه من جانب إسرائيل، فتستند إلى الاعتقاد بأن إسرائيل مشروع عبر الحدود، ولكنه يتوطن فى فلسطين، وتصبح إسرائيل الفردوس المفقود لجميع يهود العالم، أو ما يسمى بالكمنولث اليهودى. وترتيباً على ذلك طالبت إسرائيل بأن تكون ولى دم اليهود فى جميع العصور حتى عن الجرائم التى ارتكبت ضدهم قبل نشأة إسرائيل، وحصلت على تعويضات هائلة عن ضحايا المحرقة الألمانية، كما تمكنت من أن تطلق يدها فى جميع الدول بحثاً عن مرتكبى هذه الجرائم، فتخطف إليها من تشاء وتعاقبه بالقانون الإسرائيلى، لأنها لا تعترف بالقانون الدولى. حدث ذلك بشكل خاص فى قضية إخمان الشهيرة، كما وافقت فرنسا وغيرها على تسليم رعاياها الذين اتهمتهم إسرائيل بارتكاب هذه الجرائم لكى يحاكموا فى إسرائيل. كما أن إسرائيل تسمح لنفسها بالقيام بأى عمليات خارج حدودها، إما بالغارات الجوية أو بالاغتيال أو التعقب مادام ذلك يخدم أمنها وفقاً لنظريتها. من ناحية أخرى، فإن إسرائيل قدمت نفسها على أنها الدولة الصغيرة الفعالة الديمقراطية المسالمة، وأنها محاطة ببحر من العداء العربى المتربص بها، فتمكنت بذلك من إقناع العالم بأنها دائماً تنشد السلام والأمن، بينما أعداؤها هم الذين يثيرون المشاكل، فقررت بذلك كل الأعمال العدوانية التى قامت بها فى المنطقة، مثلما تمكنت من إلصاق تهمة الإرهاب بالعرب والمسلمين أينما كانوا، وساعدها على ذلك سلوك بعض الجماعات والدول فى العالم العربى والإسلامى. من ناحية ثالثة.

قدرت إسرائيل أن العالم العربى لا يريد إلا القضاء عليها، ولذلك فإنها غيرت طبيعة الصراع فى مناسبات ثلاث، الأولى فى عام ١٩٦٧ عندما قامت باحتلال أراض لثلاث دول عربية، فنقلت الصراع من إطاره القديم الذى كان العالم العربى يطالب فيه بإزالة إسرائيل واسترداد فلسطين لأهلها، وبعد أن احتلت هذه الأراضى العربية تحول الصراع العربى الإسرائيلى من سعى القوى العربية لإزالة إسرائيل إلى سعيها لإزالة الاحتلال الإسرائيلى عن هذه الأراضى، فيما عرف بإزالة آثار العدوان، فحل مطلب إزالة الاحتلال محل

مطلب إزالة إسرائيل. وكانت المحطة الثانية عام ١٩٨٢ عندما قامت إسرائيل بالقضاء على الذراع العسكرية للمقاومة الفلسطينية، ونقلت القضية الفلسطينية إلى قضية سياسية، وأرغمت القادة الفلسطينيين على النفى الإختيارى إلى تونس بعيداً عن المنطقة بأسرها، وذلك عندما قامت بغزو بيروت عام ١٩٨٢. أما النقلة الثالثة فقد حدثت بعد غزو العراق للكويت، وإزاحة العراق من الكويت فيما يشار إليه بمؤتمر مدريد للسلام، حيث انتقلت القضية الفلسطينية إلى عام ١٩٦٧ وأصبح التركيز على قرارى مجلس الأمن ٢٤٢ و٣٣٨ بدلاً من قرار التقسيم ١٨١ الصادر عام ١٩٤٧، والذى حذرت إسرائيل المنطقة العربية من الإشارة إليه بأى شكل من الأشكال، ثم كانت النقلة الأخيرة عندما فرض شارون خطته، وجعل الانسحاب بتحفظات معينة من غزة هو الشكل النهائى لتسوية القضية الفلسطينية.

معنى ذلك أن المشروع الصهيونى انطلق كالسهم ولايزال يواصل ارتفاعاته، بينما انطلق المشروع العربى مركزاً على القومية والوحدة، وتعرض لمختلف التحديات وأخطرها التحدى الصهيونى، فلم يصمد وهوى فى سنواته الأولى، بل إنه لم يدرك حتى الآن أن إسرائيل تدير المعركة ضده ليس فقط على أساس القضاء على المشروع العربى فى الوحدة، وإنما القضاء على الوجود العربى وعلى الشخصية العربية، ومحاولة إخراج العرب من التاريخ.

وقد تمكنت إسرائيل من ذلك بوسائل ثلاث أولها القوة الذاتية لإسرائيل عسكريا وسياسياً وتكنولوجياً واقتصادياً فى إطار نظام ديمقراطى أصبح من الأوراق الهامة بالمقارنة بين إسرائيل وبين دكتاتوريات النظم العربية المجاورة. الوسيلة الثانية، هى إقامة تحالف وصل إلى حد الاندماج بين إسرائيل والولايات المتحدة، بحيث أصبح من الصعب فك الارتباط بينهما. أما الوسيلة الثالثة، فهى اتباع سياسات باطشة ضد المنطقة العربية تقوم على أساس تضخيم سلبيات المنطقة واستعداء الخارج عليها، وإظهار الكفاءة الإسرائيلية الخارقة فى المجال الإعلامى والسياسى مما أدى إلى إحراج واضح للمنطقة ودولها، رغم أن إسرائيل لا تحترم القانون الدولى وتعتبر ذلك من أهم مزاياها، بينما تنتهز أقل فرصة للتنديد بأى دولة عربية يحوم حولها شبهة عدم احترام القانون الدولى. وللحق فقد نجحت إسرائيل نجاحاً باهراً فى استغلال النظم العالمية المختلفة، بينما تخلف العالم العربى حتى عن مجرد متابعة التطورات الدولية، والسبب

واضح وهو أن النظم العربية قد أبعدت عن مراكز التأثير والقرار العقول العربية النيرة، التى تستطيع أن تتصدى للمشروع الصهيونى فى إطار نظام ديمقراطى ودولة عصرية، بل إن إسرائيل تتوافق مع النظم العربية ليس فقط فى إبعاد الكفاءات، وإنما العمل على تصفيتها كلما كان لذلك ضرورة.

أما عن الجانب العربى، فيبدو أن الفكر السياسى العربى لم يدرك هذه النقلات الهائلة فى تطور الصراع، وفى تآكل مخزون القوة العربية، يكفى أن نشير فى عجالة إلى موقف الفكر السياسى العربى من إسرائيل، حيث انقسم هذا الفكر، فمنهم من يرى أن إسرائيل مشروع صهيونى عالمى، وأن هزيمته لا يمكن أن تتم إلا بهزيمة المشروع الاستعمارى، ومنهم من يرى أن عجز النظم العربية عن هزيمة إسرائيل لا يرجع إلى تميز فى إسرائيل، وإنما يرجع إلى تدهور فى قدرات النظم العربية، وهذا ما عبر عنه نزار قبانى عقب هزيمة ١٩٦٧ فى مرثيته الشهيرة هوامش على دفتر النكسة عندما قال:

ما دخل العدو من حدودنا وإنما تسلل كالنمل من عيوبنا

وعاب على العرب أن يواجهوا الحرب بالأبخرة والدفوف والربابة وفتح الكف والمندل، بينما واجهته إسرائيل بالتخطيط العلمى والتدبير المحكم.

ومع ذلك يجب أن نميز فى الفكر السياسى العربى بين تيارين: الأول، هو الذى يتمسك بأن الشرعية الدولية تنتصر للحقوق العربية، وأن المعتدى لا يجوز أن يكافأعلى عدوانه، ولذلك لا يجوز الاعتراف لإسرائيل بما تدعيه فى الأراضى الفلسطينية المحتلة. وفى داخل هذا التيار هناك عدد من المفكرين يرى أن إسرائيل نفسها ظاهرة مؤقتة، وأنها قامت على الغصب وليس لها سند فى القانون أو العدالة. وهذا التيار بشقيه العام والآخر يمثل الأغلبية الساحقة من الفكر السياسى. أما التيار الآخر، فيرى أن الواقع لا يجوز إغفاله، وأنه يجب التعامل معه فى حدود ميزان القوة بين الطرفين، وهذا هو الاتجاه الواقعى الذى يجعل التسوية انعكاساً للقوة، ويقبل بما يفرضه الوضع القائم فى حسابات القوة المختلفة. هذا التيار يؤيد حصول الفلسطينيين على أى شئ أفضل من لا شئ، حتى لو انتهى الأمر إلى أن تكون غزة مدينة فلسطينية تحت حكم فلسطينى تتخذ شكل الدوقية بصرف النظر عن وضعها الدولى، ويغفل هذا التيار تماماً قضية القدس. هذا التيار بشكل عام يمكن أن نسميه تيار «العلمانية السياسية»، رغم أن

بداخله تياراً أصغر يضم اليساريين والتقدميين، وينظر إلى قضية القدس من منظور الحق القانونى، وليس من منظور دينى، الذى ربما لا يتعاطف العلمانيون معه. ولا ينفى أن هناك تياراً ثالثاً ننتمى إليه، وهو الذى يتمسك بثوابت الحق مع التعامل مع الواقع.

ومن ناحية أخرى، فإن هناك أزمة فى الفكر القانونى العربى فى هذه القضية توازى الأزمة فى الفكر السياسى، ويمكن أن نقسم تيارات الفكر القانون العربى فى هذه المسألة إلى تيارات ثلاثة:

التيار الأول، وهو الذى انتمى إليه، وهو الذى يتمسك بحرفية الشرعية القانونية فى القضية الفلسطينية، ولكن مع التسليم لاعتبارات عملية بحق إسرائيل فى الوجود مقابل التزامها بأحكام القانون الدولى فى القضية الفلسطينية، وهى نفس الصيغة التى تضمنها قرار الجمعية العامة رقم ٢٧٥ لعام ١٩٤٩، الذى قبلت بموجبه إسرائيل فى الأمم المتحدة، حيث اشترط القرار لقبول إسرائيل أن تحترم قرار التقسيم، أى أن تقر بحق الشعب الفلسطينى فى دولة مستقلة، كما أقر القرار لها بذلك، وحق اللاجئين فى العودة أو التعويض، وكذلك حماية حقوق الأقليات داخل إسرائيل.

التيار الثانى، هو الذى التبس بين الموقف السياسى والموقف القانونى، واتجه بشكل أكبر نحو المرونة السياسية.

أما التيار الثالث، فهو الذى لايزال يتمسك بموقف جامد يرى أن قرار إنشاء إسرائيل لا يتفق مع ميثاق الأمم المتحدة، وأن الشعب الفلسطينى يجب أن يعود إلى وطنه، وأن يعود اليهود إلى الأوطان التى عاشوا فيها. هذه النزعة المثالية استغلت من جانب إسرائيل إعلامياً بما أضر ضرراً بليغاً بالقضية الفلسطينية، رغم أن هذا التيار يمثل الحقيقة التى تتناقض مع الواقع.

ومن صور أزمة الفكر القانونى العربى فى القضية الفلسطينية عجزه عن تقديم تكييف مقبول لمختلف التطورات السياسية فى القضية الفلسطينية، ومن أبرز الأمثلة على ذلك كيفية التوفيق بين قرارات مجلس الأمن المؤيدة للحق الفلسطينى والقدس، واتفاق أوسلو، وخط التسوية السياسية الذى يركز على فكرة التوفيق دون المرجعيات القانونية المعروفة فى هذه القضية. بل ركز هذا الخط على طمس هذه المرجعيات مستغلاً التوافق الأمريكى الإسرائيلى فى هذا الشأن.

ويضيق المقام عن إبراز الأمثلة العديدة على تفاصيل الموقف القانونى العربى، الذى يتسم إجمالاً بعدم النشاط والمتابعة، وعدم التفاعل مع الأفكار الإسرائيلية والأجنبية، وخطورة هذه الحالة فى الموقف القانونى العربى تتبدى فى تأثير الخطاب الثقافى الإسرائيلى على الأوساط الثقافية الدولية، خاصة وأن الخطاب الإسرائيلى يكتب بلغة أجنبية مقروءة. ونضرب مثالين صغيرين على ذلك: الأول، أن الفقه الإسرائيلى قد انفرد بالساحة الدولية فى قضية القدس، وابتدع نظريات قانونية لم يعرفها القانون الدولى منذ نشأته، ومع ذلك لم تظهر كتابات عربية بلغة أجنبية تفند هذه النظريات، مما يجعل النظريات الإسرائيلية هى المرجع للباحثين والدارسين. والمثال الثانى، أن الفقه الإسرائيلى اعتبر قيام الجيش المصرى بمهاجمة الجيش الإسرائيلى فى سيناء عام ١٩٧٣ بمثابة استخدام للقوة من طرف واحد ضد دولة أخرى، وهو انتهاك للمادة ٢ فقرة ٤ من ميثاق الأمم المتحدة، ولم نلحظ رداً عربياً أو معالجة قانونية عربية لحرب ١٩٧٣، والأساس القانونى لهذه الحرب التى بدأتها مصر وسوريا ضد القوات الإسرائيلية المحتلة لأراضيهما، وبعد رفض إسرائيل لكل محاولات التسوية السلمية.

ثانياً: أزمة الفكر القانونى والسياسى العربى فى المسألة العراقية

يقصد بالمسألة العراقية الحلقات الثلاث وهى، العدوان العراقى على إيران، ثم الغزو العراقى للكويت، ثم الاحتلال الأمريكى للعراق. فى هذه الحلقات الثلاث ظهرت أزمة طاحنة فى الفكر السياسى والقانونى العربى، ويمكن أن نحلل بعض مظاهر هذه الأزمة فى إيجاز فى هذه الحلقات الثلاثة.

الحلقة الأولى: العدوان العراقى على إيران، حيث قام العراق فى سبتمبر ١٩٨٠ بغزو الأراضى الإيرانية عقب قيام الثورة الإسلامية فى إيران، وتعثر محاولات تسوية أزمة الرهائن الأمريكيين فى طهران، وكان واضحاً منذ البداية أن صدام حسين يتم توظيفه فى إطار الاستراتيجية الأمريكية فى المنطقة، خاصة للضغط على إيران حتى تحرر الرهائن، وإن أمكن غزو إيران بالكامل. كان واضحاً أيضاً أن صدام حسين تداعبه أحلام العظمة، فسبح ضد قواعد الجغرافيا، وضد دروس التاريخ، وضد الحسابات السياسية، وربما أغراه كيسنجر بأنه يمكن أن يتوج فى طهران أميراً على المنطقة العربية. فما هو موقف الفكر السياسى والقانونى العربى من هذه القضية؟

لما كانت الدول العربية مجتمعة، باستثناء ليبيا وسوريا، قد أجمعت على مساندة العراق، فقد نشط الفكر السياسى العربى، وتبنى الخطاب السياسى العراقى وأيد العراق، واعتبر أن حربه ضد إيران هى انتصار للقومية العربية ضد القومية الفارسية، فصدق بعض الكتاب العرب مزاعم صدام حسين بأنه هو الحارس للبوابة الشرقية للمنطقة العربية. الحقيقة أن صدام حسين قد أسهم بهذه الحرب فى إلحاق أكبر الأذى بسمعة العالم الإسلامى، وقدرات العالم العربى، وارتكب عدواناً بالغ الحماقة على حد تعبير "إبراهيم الجعفرى" رئيس وزراء العراق خلال زيارته لإيران فى الأسبوع الثالث من يونيو ٢٠٠٥، حيث اتفق على تقديم تعويضات لإيران بسبب هذا العدوان العراقى، الذى ارتكبت فيه كل جرائم الحرب، وفقدت إيران أكثر من ٢٠٠٠ مليار دولار، كما راح ضحية الحرب أكثر من ثلاثة ملايين نسمة من البلدين، واستنزفت أموال دول الخليج. ومع ذلك اعتبر معظم الفكر السياسى العربى هذا العدوان العراقى بأنه الحرب العربية المظفرة ضد الفرس المجوس. أما السبب الحقيقى فى مساندة العالم العربى لصدام حسين، فهو فيما يبدو تلك التبعية العربية للولايات المتحدة، وسيطرة العراق على مقدرات القرار المصرى، رغم أن العراق كان أشد الدول العربية خصومة لمصر، وسعياً لاستمرار عزلها عن الساحة العربية، وكان آخر الدول العربية الذى أعاد علاقاته بمصر. وقد بررت دول الخليج مساندتها للعراق بأنها كانت تخشى انتقال عدوى الثورة الإيرانية إليها بعد أن أعلنت الثورة أنه سيتم تصديرها إلى دول العالم، وهى فى الواقع مقولة أمريكية حاولت بها واشنطن أن تخيف دول الخليج، لكى تحثها على مساندة العراق ضد إيران فى حرب استمرت ثمانى سنوات.

أما الحلقة الثانية من المأساة العراقية، فهى قيام العراق بغزو الكويت عام ١٩٩٠، وقد انقسم الفكر السياسى والقانون العربى أيضاً حول هذه المسألة، وكان واضحاً عمق الأزمة بحيث أنها أحدثت تصدعاً وشرخاً فى العقل العربى. ففى الوقت الذى أدان فيه فريق من المفكرين هذا الغزو لدولة عربية مجاورة، انتهاكاً لميثاق الأمم المتحدة، كما أدان تصرفات العراق للكويت، فإن فريقاً آخر أيد هذا الغزو، وصدق مقولات صدام حسين، واعتبر أن الغزو مقدمة ضرورية للوحدة العربية الشاملة، بل أنه مقدمة أيضاً لتكوين جبهة عربية قوية تحرر فلسطين، وأبدى هذا الفريق دعماً كبيراً لصدام حسين، وأدان استعانة دول الخليج

بالقوات الأمريكية والبريطانية، وأنه في مجال المقارنة بين غزو عربي وغزو أجنبي، فإنه فضل الغزو العربي، وتوقع أن يكون الوجود العسكري الأجنبي مقدمة لتواجد دائم في المنطقة، وتهديداً لأمن الدول العربية. والغريب أن هذا الفريق ضم عدداً من كبار المفكرين، مما يدل على عمق الأزمة، والآثار الفكرية الضارة التي تسببت فيها.

وفي الوقت نفسه، فإن التيار المؤيد للعراق قد عارض استخدام القوة ضد العراق، وندد بالمواقف العربية التي ناصرت التحالف الدولي لتحرير الكويت. ولا يتسع المقام لتفصيل المواقف المختلفة لهذا التيار من مختلف جوانب الأزمة، ولكن هذا التيار لم يرى في الصورة إلا العراق أو أعداء المنطقة العربية.

ولم تكن الأزمة في الفكر القانوني أقل ظهوراً مما ظهر فيه في الفكر السياسي، فقد اعتبرو ألو تيار الفكر القانون العربي أن ما قام به العراق ليس انتهاكاً لأحكام قانونية، ولكنه تطبيق لنظرية بسمارك في الوحدة القسرية، مادام العالم العربي يضم وحدات سياسية لا تتمتع بإرادة التعبير عن الوحدة. كذلك أدان هذا التيار الوجود العسكري الأحنبي، الذي سبق تحرير الكويت، واعتبره انتهاكاً للسلامة الإقليمية للدول الخليجية، بينما اعتبرته هذه الدول تنفيذاً لحقها في الدفاع الشرعي الجماعي. من ناحية أخرى، اعتبر هذا التيار كل الضغوط في مجلس الأمن أو العالم العربي ضد الغزو العراقي للكويت خيانة للقضية العربية. كذلك عارض هذا التيار الاعتداء على العراق خلال عملية تحرير الكويت، واعتبر كل ذلك مؤامرة صهيونية ضد الأمة العربية، وأن العراق الذي ورث مصر بعد استسلامها للصهاينة مستهدف، وأن صدام حسين هو عبد الناصر المرحلة الجديدة. وإذا كان الفكر السياسي قد عجز عن أن يدرك الحقيقة في هده الصورة، فانقسم انقساماً حاداً بسببها، وقد أثار ذلك حساسية دول الخليج من الفكر القومي، حيث تذكرت الكويت أنها كانت ساحة لهذا الفكر، ومنارة كبرى من مناراته، فإذا بهذا الفكر الذي ترعرع في مجلاتها ومنشوراتها ينقلب عليها، ولم يدرك عمق المأساة التي تعرضت لها الكويت، والمخاطر التي استشعرتها دول الخليج، والثمن الذي دفعته الأمة العربية كلها بسبب غزو الكويت. يكفي أن أحد الآثار الخطيرة التي ترتبت على هذا الغزو الأحمق هو اهتزاز الثقة في كل المصطلحات ورموز القومية، وتعرض الفكر القومي نفسه لهذه الأزمة التي لا نظن أنه سوف يتجاوزها في وقت قريب. ولاتزال الكويت تعتقد أنها ولدت

واستخلصت من فم العراق على يد الرئيس الأمريكى جورج بوش الأب. وأن الدول العربية التى انضمت إلى التحالف الدولى قد فعلت ذلك إما طمعاً فى كسب مادى، أو طمعاً فى كسب سياسى من الولايات المتحدة، ولكن المحقق أن الولايات المتحدة هى التى رتبت لغزو الكويت، كما أنها هى التى قادت حملة التحرير، وحصلت فى الحالتين على الثمن.

أما الحلقة الثالثة من المأساة العراقية، وهى الاحتلال الأمريكى للعراق. فقد انقسم الفكر السياسى والقانونى العربى أيضاً. فمن ناحية رأى البعض أن الغزو الأمريكى كان استكمالاً للمؤامرة الكبرى ضد زعيم الأمة العربية صدام حسين، لأن الولايات المتحدة لم تتمكن من كسر إرادته وصلابته بعد تحرير الكويت، فعملت إلى غزو العراق وإسقاط النظام، وأن استمرار الاحتلال الأمريكى حماقة أمريكية منحت الزعيم العربى الكبير الفرصة لكى يؤدب الولايات المتحدة عن طريق المقاومة. وهذه المقولة تلقى نقداً مراً من فريق يرى أنها تأييد للدكتاتورية، وانخداع بألاعيب الطاغية، بل يرى هذا الفريق أن الغزو كان ضرورياً، لأن الطاغية كان يملك القوة ضد معارضيه، ولم يعرف الرحمة فى قمعهم، ولذلك فإن الغزو كان علاجاً ناجعاً للقضاء على هذا النظام. كذلك يرى هذا الفريق أن المقاومة العراقية ليست سوى البعثيين ورجال صدام الذين يريدون استرداد حكمه والمزايا التى كانوا يتمتعون بها، فهو إذن صراع بين حرية العراق والاستبداد فى العراق، ومحاولة لإعادة العراق إلى عصور الظلام. أما الفريق الآخر، فيرى أن صدام حسين كان طاغياً ومستبداً، ولكن العراق والشعب العراقى ضحية لعدوان أمريكى أسقط نظاماً شرعياً وفقاً لمعايير العراقية، ودخل العراق طامعاً فى ثروته، وعاملاً من أجل المشروع الصهيونى. ولذلك فإن كل مقاومة للاحتلال تعتبر أمراً طبيعياً. بل إن الفكر السياسى العربى قد انقسم بالنسبة للمقاومة والعملية السياسية. فبينما رأى البعض أن العملية السياسية، وإنشاء نظام سياسى فى العراق وجيش وشرطة، فإن ذلك يمكن أن يحل محل الاحتلال الأمريكى ويساعد على تحرير العراق، ويترتب على هذا الرأى أن الاعتداء على رجال الشرطة والجيش فى العراق، وكذلك على الحكومة الانتقالية وأعضاء الجمعية الوطنية يؤدى إلى تأخير رحيل القوات الأمريكية، وتأخير وصول العراق إلى لحظة الاستقلال. وهذا هو المنطق الذى قبلته الدول العربية وسائر دول العالم، وحددت موقفها من المقاومة ومن العملية

السياسية ومن الانتخابات، ومن ناحية أخرى، رأى البعض أن الولايات المتحدة تحاول بكل الطرق تطبيع العلاقات فى العراق، حتى تتمتع بإقامة هادئة مستمرة، فتتمكن من تنفيذ أغراضها فى العراق، وأهمها السيطرة على البترول العراقى واستغلاله، وتحويل العراق إلى قاعدة للسيطرة الإسرائيلية والأمريكية على المنطقة العربية. ومن بين وسائل التطبيع التى اعتمدتها الولايات المتحدة هذه العملية السياسية، وإجراء الانتخابات العامة، لتشكيل مجلس وطنى، وانتخاب قيادة سياسية. فأدت هذه الانتخابات إلى تكريس الطائفية فى العراق، وهو خط التزمت به الولايات المتحدة منذ عام ١٩٩١، أى تقسيم العراق وتمزيقه. ومعنى ذلك أن كل مقاومة لهذا الاتجاه هى أمر طبيعى أيضاً، ولكن المقاومة تأتى من العناصر التى تهمشها العملية السياسية، وهى لسوء الحظ العرب السُنة، مما يجعل الصراع عراقياً – عراقياً بين السُنة من ناحية وبين كل من الأكراد والشيعة من ناحية أخرى.

والحق أن واقع العراق هو الذى خلق أزمة الفكر السياسى والقانونى فى العالم العربى، لذلك فإن هناك فرقاً كبيراً بين ما يقوله العراقيون، وبين ما يكتبه المفكرون العرب، وهذا ما لمسته فى اللقاءات والمناظرات التليفزيونية مع الأخوة العراقيين. فالشيعة والأكراد يعتبرون المقاومة إرهاباً ضد سلامة العراق واستقراره، ويندون بالعناصر العربية التى دخلت العراق لمساندة هذه الجماعات الإرهابية، ويطالبون بأن يترك العراقيون وحدهم، وأنهم يتمسكون إزاء هذا الإرهاب بالاحتلال الأمريكى حتى يحميهم من هذا الإرهاب. أما المتحدثون من السُنة، فإنهم يرون المقاومة هى أهم العوامل المشكلة لمستقبل العراق، وأن الشيعة والأكراد يجب أن يتمسكوا بالوطن العراقى، ولا يجوز لهم البحث عن حلول طائفية مثل الفيدرالية، التى تؤدى إلى تقسيم العراق وإلى تمزيقهز وهناك فريق ثالث من كُتاب العرب يرون أن احتلال العراق هو مرحلة من مراحل تطور الحركة الصهيونية، كما يرى غيرهم أنه أحد المحطات الأساسية فى سعى الولايات المتحدة للقيام بدور الدولة الامبراطورية.

خاتمة

فى هذه الدراسة الموجزة عرضنا لأزمة الفكر السياسى والقانونى فى العالم العربى فى مسألتين تمثلان عصب المنطقة العربية، وهما الصراع العربى الإسرائيلى والمسألة العراقية بالمفهوم الذى قدمناه. ومن الواضح أن هناك

ارتباطاً عضوياً بين القضيتين، فقد كانت هناك صوراً متعددة للعلاقة بين فلسطين والخليج، وتطورت هذه الصور خلال الأحداث المختلفة. من ناحية كان الخليج سنداً قوياً للقضية الفلسطينية، وجبهة قوية لدعم الموقف العربى ضد إسرائيل، دعم مالى وسياسى ودبلوماسى واقتصادى وبترولى، بل إن علاقة الخليج بالولايات المتحدة قد استخدمت أحياناً للدفاع عن القضية الفلسطينية، ناهيك عن أن الخليج يستضيف ما لا يقل عن نصف مليون فلسطينى يساعدون أسرهم، وصمود الشعب الفلسطينى ضد الهجمة الصهيونية فى الأراضى الفلسطينية، ولكن تعاطف الفلسطينيين مع صدام حسين خلال غزوه للكويت يمثل عاملاً حاسماً، ونقطة فاصلة تضاف إلى الآثار الموضوعية للغزو، والتى أضعفت الموقف العربى العام ضعفاً كاملاً فى تحليل تطور القضية الفلسطينية مرحلة ما قبل الغزو، والقضية فى مرحلة ما بعد الغزو. ولا يخفى على أحد أن مؤتمر مدريد عام ١٩٩١ هو أحد نتائج الغزو، كما أن هذا المؤتمر كان بداية التراجع العربى الذى انتهى إلى خطة شارون، والتى أسدلت الستار على القضية الفلسطينية، بحيث أصبحت غزة حتى دون سيادة هى ما تطوعت إسرائيل بتركه للفلسطينيين مع كل الاحترام لمشروعات السلام العربية، ولخريطة الطريق الأمريكية، ولكل النيات الطيبة. وإذا كانت الوقائع السياسية هى التى أثرت على أزمة الفكر السياسى العربى، فإن البطل فى هذه الدوامة الكبرى هو صدام حسين. فهو بطل الغزو العراقى لإيران، وبطل الغزو العراقى للكويت، ثم كان سبباً مباشراً للغزو الأمريكى للعراق. فالعلاقة بين فلسطين والخليج، وبين فلسطين والعراق علاقة حميمة، وسوف يشهد المستقبل محاولات إسرائيلية وأمريكية لكى يستضيف العراق بعض الفلسطينيين للإقامة والاستقرار عندما يقرر شارون تفريغ فلسطين من أبنائها.

ويجب أن نؤكد أن اختلاف المفكرين العرب فى تناول جوانب المأساة العراقية والقضية الفلسطينية ليس بالضرورة هو المشكل أو الدليل على أزمة الفكر السياسى والقانونى العربى، فالاختلاف وارد بسبب اختلاف الرؤى والمنظور والنقطة التى ينظر منها الكاتب، وليس مطلوباً أن تكون هناك رؤية عربية واحدة، ولكن هذا الاختلاف هو تعبير عن عمق الأزمة، ودليل فى بعض الأحيان على عمق هذه الأزمة، عندما تصبح بعض الكتابات والاجتهادات فى حكم الكوميديا السوداء، والمشهدان عامران بالومضات السوداء التى تبّعث

إلى الأسى، بل وتؤدى أحياناً إلى زعزعة الثقة فى بعض المفكرين. فلا يمكن أن يسلم مفكر من هذا الحكم القاسى إذا أكد لنا أن غزو العراق للكويت كان ضروريا لتحرير فلسطين، أو أن الغزو العراقى أهون من الغزو الأمريكى، وعندما وصلت إلى نقطة معينة فى هذه المعالجة تساءلت ما قيمة هذا التحليل بالنسبة للقارئ! والإجابة عندى أن خريطة الفكر السياسى العربى تحتاج إلى رسم دقيق حتى يمكن أن نطلع على خطوطها، وأن نقوم بمراجعة شاملة لهذه الخطوط، والمنطق الذى يحكم المواقف المختلفة بتجرد تام، ولذلك شعرت بأن هذه الدراسة الموجزة هى مدخل ضرورى لرسم هذه الخريطة، أو إن شئت فقل هى تنبه إلى ضرورة المسارعة فى رسمها، ويفضل أن يشترك المفكرون العرب على مختلف أطيافهم فى رسم هذه الخريطة، فضلاً عما تمثله مثل هذه المقدمة من تسجيل تاريخى، وربما تمكنت فى المستقبل من تقديم صورة أكثر عمقاً وإيضاحاً لهذه الصورة العامة التى أردت تسطيرها بالقلم الرصاص توطأة لتذييلها بما يلزم من المراجع والمصادر والإفادات والشهادات والإسنادات العلمية.

الفصل السادس

تقويم الفكر السلفى
فى حركة التاريخ العربى الحديث

محمد نصر مهنا

عبر دروب حركة التاريخ العربى الحديث والمعاصر وإلى سنوات قريبة ومعاصرة شهد الفكر السلفى منحنى متدرجا من الصعود والهبوط مارا بمنعطفات تاريخية واجتماعية متشعبة بشأن معنى السلفية وتقويمها فى ظل مناخ فكرى عربى تسوده التفرقة أفرزته وبلورته الأحداث المعاصرة. ومع التسليم بانتمائنا إلى الأمة العربية بما يفرضه ذلك من واجبات ومسئوليات جاءت مشكلة الفكر السلفى كإحدى أهم الإشكاليات الفكرية فى إطار مرجعى يعنى بدراسة حركة تاريخ العرب الحديث والمعاصر فى سياق الدعوة إلى استقلال الفكر العربى وأيضاً مع عدم تجاهل الحضارات الإنسانية وتفاعلاتها والتقائها وليس الصدام بينها؛ بل إن استقلالية الفكر العربى بما تعنيه من تحقيق الذات العربية والشعور بالأصالة تعنى كذلك المشاركة الصادقة الخالية من الارتماء فى أحضان التبعية.

وتأسيساً على ذلك تأتى أهمية تقويم الحركة السلفية باعتبارها حراكاً Movement وعملية Process أو بمعنى أبسط فإنها لا تزال تتمتع بقدر من النشاط الفعال فى إثبات ذاتية الوجود العربى مع الأخذ فى الاعتبار حركية جوانبها التاريخية فكريا وعقائديا؛ وفوق هذا كله فإن التركيز على آراء روادها المحدثين والمعاصرين من آراء رواد التجديد والإصلاح ودعاة التحرر ونقل آرائهم إلى الأجيال المتعاقبة له أهميته فى تقويم الحاضر "ما هو كائن" واستشراف المستقبل "بما يجب أن يكون" فى تطلع إلى فكر سياسى عربى تتباين آراؤه لتصقلها تجربة الرواد الأوائل فى شكل مذاهب سياسية أى أن تعارض الآراء وتناقضها الهدف منه خلق رأى عالى عربى ناضج، واع، ومدرك ومستنير حيث جدل الماضى والحاضر قد أدى إلى الافتقار إلى القيمة والمعنى مما يستلزم بحركة التاريخ العودة إلى الماضى والتساؤل العام: إلى أى مدى

يمكن التشبث به تجاه الفكر السلفى وصولاً إلى إفرازاته فى الوقت الحاضر ولماذا لم يصبح الحاضر مثمراً ومبدعاً وخلاقاً وربما تزداد الإشكالية صعوبة إذا ما أخذنا فى الاعتبار فكرة عبور الزمن وارتباطها بالأحداث فى تلاحقها وسرعتها.

وتأسيساً على ذلك فإن دراسة الواقع التاريخى للحركة السلفية دراسة متأنية يمكن من ثناياها استنباط ما بداخلها من جذور ثم النتائج المستخلصة والتنبؤ بالمستقبل Futurology الذى بدت ملامحه القاتمة فى الوقت الراهن على صورة غير متوقعة مع ما حدث إن ويحدث من تطورات مفاجئة على صعيد حركة تاريخ العرب الحديث والمعاصر حيث الحركة السلفية لم تهيئ نفسها لهذه التوقعات أو للتقويم فى إطار الواقع الراهن وأن هناك تجاهلاً للتجربة التاريخية الحديثة بشأن المجتمع العربى والإسلامى.

(١)

يرى بعض الباحثين أن إعادة بعث السلفية بعد أفولها لفترات تاريخية حديثة ومعاصرة وبروز حركات هدفها تمكين الإسلام من مواجهة التحديات وبالتالى ملاحظة صعود ظاهرة حركات وتيارات العودة للأصول من ثنايا خريطة تاريخية للعلاقة بين الأزمات المتكررة وتداعيها بظهور مصلحين أفراد أم حركات تأخذ شكل دورات تاريخية تكاد تكون منتظمة، ولعل أوضح مثال على ذلك ما حدث فى الفوضى وغزوات المغول والأتراك حيث برز البعث الشيعى ثم التدهور العثمانى الذى أدى إلى ظهور الوهابية والسنوسية والمهدية والسلفية وتبلور بيئة الأزمات فى المجتمعات الإسلامية وما أدى إليه ذلك من قيام حركة الإخوان المسلمين فى مصر ثم انتشارها فى العالم العربى وما أعقب ذلك من اندلاع الثورة الإيرانية والحركات الإسلامية المتصاعدة فى المغرب العربى والسودان والخليج.

(٢)

يرى فريق من الباحثين أن دعوة الاقتداء بالسلف هى دعوة متجددة بسبب التحرير الفكرى والنفسى والفردى والجماعى الذى يحققه ذلك للبشر. ويدرك السلفيون على حد رأى أحد الباحثين صعوبة التعامل مع العقيدة بشكلها الخام

وأن العودة إلى السلف تعنى الوصول إلى نظرية متكاملة وشاملة لا تحتاج إلى التقليد ويركز منظرو السلفية المحدثة على ضرورة النظرة الكلية رغم اختلاف واقع السلفيين. ويرى أحد السلفيين المعاصرين أن العودة إلى السنة لا تعنى الالتزام ببعض الجزيئات بل تعنى التعمق فى صناعة التقدم الإنسانى وفق صياغة متوازنة وإيجابية، وأن السلفية ليست حركة للتقوقع فى ماض يستحيل استعادته وأنها لها أهميتها البالغة للتحديث والتغيير الاجتماعى، وأن السلفية يؤرخ لها حسب موضوعات الاهتمام وليس حسب تسلسلها التاريخى وأنه قد صار من المألوف أن نجد تسميات مثل إسلامى وعلمانى وتنويرى وأصولى تطلق على تيارات وحركات دون مبررات مقنعة. وعموماً فإن الفكر الدينى السلفى لا يمثل صيرورة تتكون تاريخياً فى مجملها وأن مراحل متعددة قد وجدت نفسها تحمل أفكاراً متباينة للحركة السلفية منها ما شهدته كل من الدولة العثمانية والدولة الصفوية والدولة الإسلامية فى أفغانستان وبروز أفكار حركة الشيخ النبهانى (حركة الحزب التحريرى) ثم أفكار سيد قطب ومحمد باقر الصدر والندوى والمودودى ثم اندلاع الثورة الإيرانية وما أحدثته التطورات الأخيرة فى العراق من بروز الشيعة يعتبر مرحلة جديدة تماماً يعاصرها العرب الآن.

(٣)

ويرى آخرون أن البحث عن السلفية يكاد يقتصر على الإسلام السنى من ثنايا حركات التجديد التى تضم الوهابية والسنوسية والمهدية حيث تأتى صفة التجديد لدعوة هذه الحركات للعودة إلى المنابع من خلال الاجتهاد ثم فكر النهضة الذى يمثله الأفغانى والطهطاوى ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبى وعبد الحميد باديس وشكيب آرسلان وعبد القادر الجزائرى وخير الدين التونسى، وأن المشروع النهضوى يتأثر بالفعل بمقولات ابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية فى مرحلة ما ثم تأتى مرحلة أخرى تتمثل فى فكر حركات الإخوان المسلمين وتشتمل على فكر البنا وقطب وصولاً إلى الفكر الإسلامى الجديد الذى يضم الأفكار والحركات الإسلامية الحاضرة.

ويصل أحد الباحثين إلى نتيجة مفادها أن الفكر الإسلامى المعاصر شهد موجات لفكر الإصلاح الذى يعنى الرجوع إلى أصول الدين وتنقيته من الشوائب

الأولى وأن حركة التجديد الفقهى والفكرى بدأت فى تاريخ العرب الحديث بمحمد بن عبد الوهاب فى نجد ١٧٠٣-١٧٩١م وتشمل أيضاً حركات المهدية والسنوسية وعلماء مثل الدهلوى فى الهند (١٧٠٢-١٧٦٢م) ومحمد بن على الشوكانى (١٧٥٨-١٨٢٣م) وشهاب الألوسى (١٨٠٢-١٨٥٤م) حيث تمثل هذه الدعوات ظاهرة عامة شملت قرناً بأكمله منذ منتصف القرن الثامن عشر فى حين أن مشكلتين رئيسيتين قد وضحتا منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين تمثلت الأولى فى مواجهة الفكر الإسلامى لقضية التصدى للأخطار الخارجية والبحث عن أسباب العجز الإسلامى، وفى هذا السياق فقد ربط محمد عبده بين السلفى والتجديد الفقهى. أما المشكلة الثانية فقد تمثلت فى ارتباط العمل بالدعوة للتنظيم الحركى فى مواجهة نزعات فصل الدين عن نظم الحياة.

(٤)

يقدم آخرون فيما يتعلق بالمغرب العربى على وجه الخصوص معان متعددة للسلفية تبدأ بالوهابية وتداعياتها الأيدلوجية فى المغرب العربى حيث كانت تمهيداً لمحاربة البدع وسياسياً كانت ثورة على الخلافة وخارجياً مارست دوراً كبيراً تجاه الحكم العثمانى فى الجزائر وضد الإصلاحيات التحديثية الأوروبية وظهور أقطاب مثل أبى شعيب الدكالى (١٨٧٨-١٩٣٧م) ومحمد بن العربى العلوى (١٨٨٠-١٩٦٤م)، وفى مرحلة لاحقة تحولت هذه السلفية إلى حركة وطنية سلفية الإطار ليبرالية المضمون، وقد برز نموذج المغرب العربى فى سياق تطوره التاريخى من ثنايا حركات اجتماعية سياسية أكثر منها دينية بحتة حيث حاول بعض الباحثين دراسة الأبعاد الاجتماعية والطبقية للسلفية وتمت المقارنة بين فكر كل من الأفغانى ومحمد عبده وصولاً إلى ما يرمز إليه محمد عبده من طبقة وسطى صاعدة لإيجاد صيغة توفيقية بين الأفكار الغربية الليبرالية وتقدمها التكنولوجى وبين التفسير المحافظ للقيم الاجتماعية المرتكزة على الإسلام، وفى هذا الشأن يوجد اختلاف واضح بين محمد عبده والأفغانى فالأخير كان مرتبطاً أكثر بالدولة العثمانية وهاجم المصالح البريطانية فى المشرق العربى فى حين دعا محمد عبده إلى الاعتراف بضرورة التغيير وربطه بمبادئ الإسلام وتأييده للتعاون مع بريطانيا مع إنها

ليست مسلمة شريطة أن تساعد بريطانيا فى تطوير وتحديث مصر وأن يكون وجودها فى مصر وجوداً مؤقتاً.

(٥)

إن الحركات السلفية وحركيتها التاريخية رغم أنها تقوم أساساً على اللا تاريخية من وجهة نظر البعض لكنها تصر على تميزها. ويرى راشد الغنوشى فى هذا الصدد أنه إذا كانت السلفية تجاوزاً للتاريخ والانطلاق من الأصول نحو تفاعل جديد مع الواقع بمنهج جديد فإن الحركات الإسلامية حركات سلفية عملت على تجاوز التاريخ وما حدث فيه من انحرافات ومظالم وأوهام. ويتساءل البعض عن صحة ربط الإسلام السياسى والأصولية بالسلفية وعما إذا كانت ردوداً على واقع متغير وأن هناك إسلاماً واحداً ذكره القرآن الكريم وخضع للتطبيق من ثنايا الرسول محمد عليه الصلاة والسلام وصحبه وبالتالى ظهور مدرستين داخل الحركات الإسلامية المعاصرة تدعو الأولى إلى تربية المسلمين قبل قيام حكومة إسلامية أما المدرسة الثانية فتؤكد على استحالة تربية الأفراد تربية إسلامية دون سلطة سياسية تفرض السلوك الإسلامى بقوة التشريعات وهو ما يفسر لجوء أغلب الحركات السلفية إلى الصراع السياسى والذى يصل إلى درجة من العنف وما تواجهه السلفية المحدثة فى الوقت الحاضر من مشكلات تنظيم المجتمع ومحاولات تحديثه من ثنايا قضايا الديمقراطية والاقتصاد والمرأة.

ساهمت بعض الحقائق الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية من وجهة نظر فريق آخر من الباحثين فى زيادة اهتمام الفكر السلفى لموضوع الدولة والمجتمع والسياسة والحكم وأن الإسلام شامل وعالمى صالح لكل زمان مع ملاحظة أن المشكلات التى حملت موجة الإسلام فى الحركة السلفية مثل الفقر وأزمة الهوية والقيم وانحلال النظم التربوية والمواجهة بين الشمال والجنوب حتى أصبحت المطالبة من وجهة نظرهم بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية وتحكيم الشرع هى القضية المحورية لدى الحركات السلفية فى الوقت الحاضر وأن شعار الإسلام هو الحل هو الأفضل. وتأسيساً على ذلك فإن بعض السلفيين الجدد يفضلون اصطلاح النظام الإسلامى على الدولة وهو اصطلاح تبنته حركة الإخوان المسلمين قبل منتصف الستينيات من القرن الماضى وكان البنا يعنى الدولة وهو يستخدم لفظة النظام وأن الاهتمام بالإسلام ينبغى أن يتركز فى

الأساس على القيم والأخلاق وأن إقامة الدولة تستوجبها حماية مبادئ الإسلام كعقيدة وشريعة، وهنا يثور العديد من التساؤلات والرؤى حول الجدل المثار بين السلفيين والآخرين عن موقف الإسلاميين من الديمقراطية كأسلوب حكم غربى المصدر والاتهامات الموجهة للسلفيين بأنهم ضد الديمقراطية الليبرالية الغربية الحديثة والمعاصرة كفلسفة للحكم وكمصدر للسلطات والجدل المثار حول ما إذا كانت الأمة هى مصدر السلطة أو أن لا حاكمية إلا لله وحده ورؤية السلفيين حول أن الأمة فى الإسلام مقيدة بالشريعة بينما هى مطلقة فى الديمقراطية الغربية الليبرالية، وبالتالى فالمقارنة غير دقيقة بين الإسلام كعقيدة وشريعة والنظرية السياسية الغربية الوضعية، وبالتالى ما تمر به الحركة السلفية فى الوقت الراهن من الصراعات الحادة التى تتمثل حول اختلافات الرؤى، ومع ذلك فإن ما يسمى بالسلفية المحدثة تحاول جاهدة تجديد الفكر السلفى وتكييف النصوص الدينية مع الواقع المتغير، وبالتالى تصبح السلفية لا تاريخية إما بسوء فهم الواقع أو بعدم الالتزام بالنص. ومن هذه التساؤلات أيضاً ما يمكن بلورته فى تيارات إسلامية ابتعدت عن النصوص الدينية يطلق عليها اسم اليسار الإسلامى نظراً لتأويلها الجرئ لهذه النصوص.

وتأسيساً على ما سبق يمكن تلمس الاعتبارات الأساسية الآتية:

أولاً: أن الحركات السلفية برمتها التى شهدها العالم الإسلامى الحديث والمعاصر تحرص على ارتباطها بالتراث السلفى وتعتبر نفسها امتداداً لها وأن السلفية التاريخية ضرورية لفهم السلفيات الحديثة والمعاصرة.

ثانياً: أن تيار الإصلاح الذى أنجزه جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده يعبر عن الإسهام الحقيقى فى روعة الدين الإسلامى وتيار النهضة الإسلامية الحديثة من ثنايا الجهد الواضح والمترابط بين التقدم المدنى والمادى الأوروبى الحديث وبين النهضة الإسلامية من ثنايا رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى الذين لا يمكن نسبتهما إلى التيار السلفى رغم تعلقهما بالتمدين الدينى الذى يمثله الإسلام، وهو ما يكمن فى أفكار جمال الدين الأفغانى وتطلعه إلى عزة الإسلام والأمم الإسلامية وأن رفعة عالم الإسلام أو انحطاطه يرجعان إلى مدى قربه أو بعده عن قواعد الدين وأحكامه.

ثالثاً: ما تتسم به السلفية التى اتخذت من شعار السلف والسلفية عنواناً لها رغم ابتعاد أقطابها جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم عن السلف حيث بإمكان المسلمين مضاهاة المدنية الغربية وتبنى العلوم والمنجزات التكنولوجية المعاصرة وبالتأكيد فإن مذهب السلفية التاريخية لم يكن كذلك.

رابعاً: من الثابت أن الشيخ حسن البنا هو الذى أسس أكبر جماعة حركية إسلامية معاصرة فى إرادة قوية لتحقيق غاية سامية هى إعادة بناء الأمة ووضعها على طريق الإسلام وفق نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعها فالإسلام من وجهة نظره هو دولة ووطن أو حكومة وأمة وقوة ورحمة وعدالة وثقافة وقانون ومادة وثروة وجهاد ودعوة أى أنه عقيدة صادقة جاءت لتحمل جميع مظاهر العمل التأسيسى السياسى للخروج من أحوال الانحطاط والفساد والرجوع إلى وسيط (الأمة) وأداتها الأولى الدولة أو الحكومة، وهنا فإن الشيخ حسن البنا يبدو سلفياً محدثاً يأخذ بأساليب التحديث حيث يؤكد أن للحاكم دوراً جوهرياً فى هذا الأمر مجسداً خلفاء الرسول عليه الصلاة والسلام الراشدين الذى كان لسان حال الواحد منهم يقول "إذا أحسنت فأعينونى وإذا أسأت فقومونى".

خامساً: ما تحرص عليه إحدى اجتهادات عبد القادر عودة الذى كان أكبر المنظرين القانونيين السياسيين فى حركة الإخوان المسلمين وواحداً من أبرز علماء الفكر العملى الإسلامى الحديث فى رؤيته التحديثية للنزعة السلفية والتى أصبحت بمثابة نظرية تعتبر إحدى القواعد الأساسية للفكر السياسى الإسلامى المعاصر فى حرصه على الانتساب إلى السلف وفى نفس الوقت ما يأخذه فى اعتباره من سمات التحديث التى تقبلها.

سادساً: ما يذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين من إضفاء صفة اليسارية على الإسلام وأن اصطلاح الإسلام المستنير يعنى الإسلام الإصلاحى الذى يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه للأمام بخطوات تجمع بين الخطاب السلفى التقليدى والخطاب العلمانى الغربى من ثنايا قبول الحوار مع الآخر وبالتالى فإن جذور المعاصرة فى الحديث تتبلور فى أن الفكر الإسلامى المعاصر هو امتداد للفكر العربى الإسلامى الحديث استمراراً أو انقطاعاً تواصلاً أو ردةً.

التقويم

حاولت جهدى فى هذه الدراسة التحليلية الموجزة فى تناول الحركة السلفية الحديثة والمعاصرة أن أعرض لرؤى المؤرخين والباحثين والناقدين الاجتماعيين وأن أحلل مادتها وتأسيساً على ذلك يمكن تلمس الاعتبارات الأساسية الآتية فى تقويم الفكر السلفى.

أولاً: ابتداءً من القرن التاسع عشر حاولت السلفية أن تجدد النظرة إلى الإسلام معرفياً من الأفغانى إلى محمد عبده ورشيد رضا غير أن محاولة التجديد الفكرى والمعرفى داخل هذه الرؤى أو التيارات المختلفة توقفت تقريباً مع جيل عبد القادر عودة وسيد قطب وأصبحت المحاولات المعاصرة فى هذا السياق تكاد تكون منعدمة ونجد أن من حاول من المثقفين الذين كانوا ينتمون إليها نجدهم يبتعدون عنها بسبب طغيان الطابع السياسى حتى أن أحد رموز وقادة هذه الحركة أجاب حينما سئل عن القضايا المطروحة التى تهم المجتمع.. كان جوابه واضحاً: هذه القضايا نهتم بها وبعد أن نصل إلى السلطة سنكشف عن برنامجنا.

يرى فريق آخر فى تقويم الحركة السلفية أننا أمام سلفيات وليست سلفية واحدة، ومع ذلك تظل السلفية صفة لا تتطابق مع الفكر الدينى وان ردًّ حركة التاريخ إلى حركة دائرية تعود دائماً إلى مبدئها، صحيح أنها بدأت من الدين ولكنها لا تنحصر فى الدين فقط وأن كل تصور – حسب هذه الرؤية – ينبنى حول تركز واحد ينطوى على عناصر أساسية من السلفية والأصولية وهذا الفريق من الباحثين فى وصفه – على سبيل المثال – "الماركسى" بأنه سلفى إذا ظل الأصل عنده السلف من أهل الماركسية، وفى السياق ذاته وصف "الناصرى" بأنه يمكن أن يكون سلفياً حيث تتحول الناصرية إلى قياس على أهل السلف الناصريين؛ هذه الآراء يطلقون عليها السلفية النقلية فى مقابل مضاد له من السلفية العقلانية، ويدلل هذا الفريق على رأيه بأن الفارق بين الشيخ محمد عبده فى الأزهر والشيخ عليش الذى كان يكفر الشيخ محمد عبده لم يكن فارقاً ببين تيار إسلامى وتيار علمانى وإنما الفارق داخل أصل السلف أنفسهم وأن قياس أمثلها معاصرة على هذا النحو سيحرج آخرين.

ثانياً: وفى تقويم آخر للحركة السلفية يرى آخرون مطابقتها للإسلام السياسى اليوم فإن محمد عبده والأفغانى كانا سلفيين ولكنهما لو عاشا اليوم لكانا الآن قد

كفرا، وتأسيساً على ذلك يرى هذا الفريق أن الحركة الأصولية ليست فى أزمة بل إنها حركة مطمئنة تماماً فهى تريد العودة إلى الإسلام الأول بغض النظر عما هو الإسلام الأول . الإسلام الذى نعود إليه هو إسلام القرنين السادس والسابع الهجريين.. هل هو إسلام ابن تيمية مقروءاً بعينى ابن تيمية وليس بعينى ابن حنبلها؛ ثم يناقض هذا الرأى نفسه أن إسلام ابن تيمية لا يعدو أن يكون قراءة لإسلام ابن حنبل ويذهب هذا الرأى بعيداً إلى القول أن الحركة الحنبلية هى أيضاً حركة متطرفة ومتعالية، هذه الآراء من جانب أحد المثقفين المسيحيين العرب "جورج طرابيشى" يرجع فيقول: فلنعد إلى الإسلام الأول مقروءاً بعيون جديدة.

رأى آخر يعتقد أن المطلوب ليس أن يكون لدى العرب والمسلمين "لاهوت" تحرير إسلامى بقدر ما يحتاج العرب والمسلمون إلى أحزاب ديمقراطية إسلامية مثل الأحزاب الديمقراطية المسيحية فى الغرب تستمد من الدين قيمها ولا تستمد منه برامجها "أحمد الدين".

ثالثاً: رأى آخر "خليل حيدر" يرى أن الحركة السلفية ليست فى أزمة، وهى منسجمة مع ذاتها فإن هذا الرأى يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأن هناك اجتهادات متضاربة فى الواقع، وأن الإسلاميين الآن ليس لهم برنامج واضح وأنهم بحاجة إلى الاجتماع معاً لفترات طويلة لتبادل الرأى حول سؤال جوهرى – ما العمل؟ فى اتجاه عصر جديد وأن ما تمت الإشارة إليه "من جانب الدكتور الشطى" من السنية الساحقة للتيار الإسلامى ليس مصدرها امتلاكه للحلول وإنما مصدرها يأس الشعوب من حكامها؛ وأن المسئول العام بالتالى هو ما هى طبيعة الحضارة التى ستقيمها الأنظمة والأحزاب الإسلامية حين تتسلم السلطة.. هل سيعيش ألف مليون مسلم أو ما يزيد على شعارات فقط فى أكثر من خمسين دولة ليست بينها أى دولة متقدمة؛ وبالتالى فإن الدعوة إلى التعددية هى دعوة ضرورية، ومع ذلك توجد مشكلة متعاظمة فى كل التيارات العربية.. وهى الحاجة إلى التفاهم والإيمان بحقوق كل تيار بالتعبير عن نفسه.

رابعاً: وحول مسألة تاريخية أو لا تاريخية الحركة السلفية يضيف رأى آخر فى التقويم أن اللا تاريخية التى تمارسها الحركة السلفية هى قضية رفض النظر فى الإطار التاريخى للنص بغض النظر عما هو النص.. هم يرفضون دائماً أخذ

النص داخل سياقه التاريخى، فإذا تجاوزت الحركة السلفية هذه النقطة وتمكنت من أخذ النص داخل التاريخ فمن الممكن أن يكون هو مفتاح الرؤى المحركة، ويدللون على ذلك بتساؤل مثار: أين وصلت التجربة السودانية للفكر الإسلامى السلفى؟ "منصور خميس". إن استدعاء حركة التاريخ – تاريخ الفكر العربى – شروطه بالتقويم والنقد واستشراف آفاق المستقبل وأن لا يقتصر دور التاريخ على ضبط الزمن بل إلى تفعيله بحيث ينبض بما هو كائن وما سيكون والحركات السلفية التى خُتمت بمحمد عبده والكواكبى والأفغانى رجعت إلىالتاريخ لاستلهام القدوة والمثل بعد أن ساءت أحوال المسلمين وأقعدهم الجمود.

خامساً: وفى سياق التقويم.. هناك القضية العامة حول أن الإسلاميين معارضون جيدون وحكام فاشلون.. فالمسألة معقودة بمسألة مستقبل التنظيم السياسى كتنظيم له مستقبل.. ويثور تساؤل هام على ما سبق: ما الذى يجعل حزباً يريد أن يجعل من نفسه حزباً إسلامياً سياسياً عاجزاً عن السيطرة على كوادره لكى يكونوا منظمين فى سياق مشروع حزين؟ وبما أن الحزب إسلامى فهو ينطلق من الإسلام والسؤال الآن: كيف تميز داخل الحزب بين أناس مسلمين وأناس نخرجهم عن الحزب نسميهم غير مسلمين طالما أن القانون الأصلى هو المبدأ الإسلامى والإسلام، وفى ذات السياق يذهب هذا الرأى "د/ عبد الله الغذامى" أن حزباً "حزب الإخوان المسلمين" فى مصر وصل أعضاؤه إلى أكثر من ٤ ملايين عضو وهو رقم ضخم، قد لا يكون الأربعة ملايين مسجلين فى قوائم الحزب لكنهم قبلوا بما يقوله الحزب بما يعنيه ذلك أننا لسنا أمام حزب لأنه لا يمكن تقرير الحد الفاصل بين من هو منضبط وملتزم حزبياً وبين القاعدة العريضة التى تؤمن بالإسلام ولكنها ليست تشكيل الوحدة الأولى لما يمكن أن يكون حزباً منضبطاً ينطلق من مبادئ وأفكار.. وفى السياق ذاته يثور تساؤل جوهرى حول السلفية القديمة والسلفية الحديثة مرة أخرى وما هى السلفية.. هل هى هذه أم تلك؟ فالسياسى أراد أن يكون فقيهاً والفقيه أراد أن يكون سياسياً وبالتالى السياسى والفقيه من جهة والعامة من جهة أى من عامة الناس – أراد أن يكون هو الآخر فقيهاً طالما أن المسألة قراءة القرآن الكريم ومعرفة بنص الأحاديث النبوية.

سادساً: يناقض آخرون ما سبقت الإشارة إليه "السلفية العقلانية" باعتبارها مصطلحاً متناقضاً.. وأن العقلانية لا علاقة لها بالسلفية ويقترحون اصطلاحاً آخر هو "السلفية التوفيقية" أو "السلفية الاجتهادية" التى عبر عنها الشيخ محمد عبده وبالمقابل تأتى السلفية الأصولية وهكذا ضمن الناحية التاريخية فإن الفكر العربى الحديث والمعاصر انتقل من طور سادت فيه سلفية توفيقية بوجـــه عـــام إلى الطـــور المعاصر الذى تســـود فيه السلفية الأصولية (د/ ناصيف نصار)، وبما يتصوره هذا الرأى بالنظر إلى النصوص فى سياقها التاريخى.

سابعاً: يستمر الجدل المثار حول نقاط تثرى الفكر بشأن تعريف السلفية وتقويمها والتى تستحق تحليلاً عقلياً فهناك ما هو أعمق من ذلك يكمن فى فكر الإنسان العربى فضلاً عن لفظة السلف فى اللغة العربية حيث تذكر مقترنة بكلمة "الصالح" وإذا كان السالف فى مقابل الخلف يقولون "خير خلف لخير سلف" – والصالح مقابل الطالح فيجب أن يبقى السلف صالحاً دائماً.

وفى خاتمة التقويم يمكن القول أن التيار الإسلامى ككل التيارات فيه الكثير من الأخطاء "التجربة السودانية إبان حكومتها الإسلامية – تجربة الثورة الإيرانية" والحركات الإسلامية منذ نشأة الإخوان المسلمين فى الفترة المعاصرة لها هى الأخرى أخطاؤها وحتى التعريف بالحركة السلفية يثير هو الآخر كثيراً من الجدل هل السلفية هى جامعة الأزهر أم حركة الإخوان المسلمين أم المملكة العربية السعودية أم الثورة الإيرانية" وهل السلفية هى كل محاولة للرجوع إلى الدين الإسلامى، الجميع يعودون إلى الإسلام – منظمة المؤتمر الإسلامى استخدمت اصطلاح "الرابطة الدينية الإسلامية.. الجميع تكلم عن السلفية بشكل مختلف.. وعندما ينقد الباحثون السلفية يجب أن يكونوا موضوعيين فى ذكر الإيجابيات والسلفيات حيث التحول من السلفية التاريخية إلى السلفية "المجددة" منذ مطلع الثامن عشر ثم التحول إلى دعوات دينية إسلامية – كما سبقت الإشارة – "جسدها محمد بن عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية ومحمد بن على الشوكانى فى اليمن وشهاب الدين الألوسى فى العراق ومحمد بن على السنوسى فى ليبيا ومحمد أحمد المهدى فى السودان وغيرهم وصولاً إلى الشيخ حسن البنا فى مصر وتأسيساً لأكبر جماعة حركية إسلامية معاصرة ذات بناء تأسيسى سياسى تحديثى فى وحدة روحية اجتماعية ثم الخلف من بعده متمثلاً فى

عبد القادر عودة كمنذر قانونى سياسى ثم سيد قطب وتعلقه بالأطياف السياسية المجددة ثم الدكتور يوسف القرضاوى وكتابه "الحل الإسلامى هو الحل" وربطه الإصلاح السياسى بالحل الإسلامى فى وعى ومرونة ثم عبود الزمر الذى يستجمع عناصره من السلفية التاريخية ويجنح عملياً إلى الإيمان بحتمية الصراع والتشدد مع الأنظمة الكفرية قوله "لا ولاية لحكام اليوم علينا لخروجهم عن دائرة الإسلام" وأن السبل المشروعة لتحقيق ذلك هى الجهاد والدعوة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

يمكن إجمال الرؤى السابقة فى تقويم الفكر السلفى وإفرازات القضايا المعاصرة فى الاعتبارات الآتية:

أولاً: وجود تفاوتات واضحة فى درجة ارتباط هذه السلفيات بالواقع الذى يعيشه العالم العربى اليوم وأن السلفية التاريخية لا تجد لها رجعاً قوياً فى الآفاق الروحية والمادية للمسلمين فى الوقت الحاضر فالاهتمامات أصبحت عملياً سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً ولا تكاد تثير مصنفات عقائد السلف اهتماماً واحداً.

ثانياً: الإقرار بتمايزات بينية فى ثنايا التيار السلفى وأن هناك سلفيات وليست سلفية واحدة.

ثالثاً: صار واضحاً أن التطورات المعاصرة قد جمعت من المبررات – وليست الدلائل والقرائن والأسباب – التى تحمل الغرب على مناصبته العداء للإسلام ورغباته المحمومة الاستئصالية ومشاريع التآمر ضد المسلمين.

رابعاً: يقع على التيارات غير السلفية – ليبرالية وقومية وعلمانية وتقدمية – واجب إعادة النظر فى الحالة السلفية برمتها والبحث عن صورة تحديثية لها بعيداً عن إغراءات التصلب والتعالى وأن تسهم بفعالية فى تعديل الصورة الكونية للإسلام ومن ثنايا الوعى التاريخى حتى لا يزهو الغرب على المسلمين الذين يتحتم دخولهم فى حوار حضارى عام متكافئ الأطراف.

قائمة المراجع

(١) محمد الغزالى، أزمة الشورى فى المجتمعات العربية المعاصرة، القاهرة، دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠.

(٢) حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦.

(٣) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة فى الفكر العربى المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢.

(٤) محمد سعيد البوطى، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامى، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨.

(٥) يوسف القرضاوى، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى والإسلامى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨.

(٦) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات فى الفكر السياسى العربى والإسلامى، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤.

(٧) عبد الحليم عويس، فقه التاريخ فى ضوء أزمة المسلمين الحاضرة، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٧٤.

(٨) مصطفى حلمى، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٩١.

(٩) منير شفيق، الفكر الإسلامى المعاصر، دار البراق، تونس، ١٩٨٩.

(١٠) فهمى جدعان، المحنة – بحث فى جدلية الدينى والسياسى فى الإسلام، دار الشروق، عمان، ١٩٨٩.

(١١) فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨.

(١٢) فهمى جدعان، نظريات الدولة فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر – فى: الماضى فى الحاضر: دراسات فى مشكلات التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧.

(١٣) محمد رشيد رضا، الخلافة والإمامة العظمى، القاهرة، ١٩٢٣.

(١٤) حسن البنا، رسالة التعاليم، فى: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مؤسسة الزعبى، بيروت، بدون تاريخ إصدار.

(١٥) حسن البنا، مشكلاتنا الداخلية فى ضوء النظام الإسلامى، فى المرجع السابق.

(١٦) عبد القادر عوده، التشريع الجنائى الإسلامى مقارناً بالقانون الوضعى، مكتبة دار العروبة، القاهرة.

(١٧) عبد القادر عوده، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، ١٩٦٧.
(١٨) محمد فتحى عثمان، الفكر الإسلامى والتطور، دار القلم، القاهرة، ١٩٦١.
(١٩) طارق البشرى، الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى فى التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦.
(٢٠) محمد عابد الجابرى، الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة فى المغرب فى: الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى "محرر بيروت ١٩٨٧".
(٢١) سيد قطب، معالم فى الطريق، القاهرة، بدون تاريخ إصدار.
(٢٢) ألبرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩، دار النهار، بيروت، ١٩٧٧.
(٢٣) الشيخ محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، دار سيناء، القاهرة، بدون تاريخ إصدار.
(٢٤) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٩.
(٢٥) تقى الدين النبهانى، نظام الحكم فى الإسلام، القدس، ١٩٥٣.
(٢٦) محمد أركون: "ترجمة هاشم صالح"، الفكر الإسلامى قراءة علمية، مركز الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٧.
(٢٧) نزيه نصيف الأيوبى، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقى، لندن، ١٩٩٢.

الفصل السابع

دور التاريخ فى تشكيل الهوية العربية

زكى البحيرى

تعريف الهوية

الهوية إحساس فردى وجماعى بالانتماء إلى قوم من الأقوام، أو إلى شعب من الشعوب يحمل أفراده نفس الخصائص والصفات، ويشعرون بنفس المشاعر والمواقف، ويتجهون لنفس الأهداف.

وهى شعور يرتبط ارتباطا وثيقا بوجدان الإنسان، شعور لا يرضى عنه بديلاً، لأنه في الحقيقة ناتج عن المصلحة الوثيقة المرتبطة بالواقع المادى، والوضعية الاجتماعية بصفة عامة، إنها – الهوية – قبول للوضع الاجتماعى، لأنه في أى وسط إجتماعى متوازن أو مقبول يتولد إحساس يخلق موقفا إنسانيا وانتمائيا نحو جماعة أو قوم .

إن الهوية في حد ذاتها تمثل الموقف الأولى بالانتماء إلى قوم ما، وهو شعور يتكون عبر عصور طويلة، ولكن ما هى القومية إذا ؟ إذا كانت الهوية هى الإحساس بالانتماء لقوم معين، وهذا الإحساس ربما يكون شعوراً طبيعياً وساكناً غير منتقل إلى حيز الفعل، فإن القومية هى الوعى بأهمية هذا الانتماء، والإفصاح عنه وتبيان أهميته وتأثيره في الماضى والحاضر والمستقبل، والوعى هو الشرط الأساسى المؤدى إلى الفعل القومى، بالانتقال من مرحلة الإحساس والفكر إلى مرحلة الواقع، أى أن الوعى القومى هو السبيل إلى قيام شعور أو اندماج أو توحد حقيقى يعبر عن قوم من الأقوام .

والهوية تمثل مرحلة الاختيار والإحساس والانتماء، أما القومية فإنها تعتبر مرحلة أكثر نضجا – بسبب الانتقال من وضع الإحساس مع السكون إلى مرحلة الإدراك والوعى مع الحركة، أى من النظرية إلى التطبيق – ويعبر عن القومية مجموعة الخصائص والصفات الذاتية من قسمات، وسمات، ومميزات، وعيوب، وسلوك وأخلاق، وطريقة التفكير لجنس أو شعب له ظروف مشتركة كالأرض والتاريخ، والثقافة، والمشاعر الروحية، والظروف الواحدة، وفهم الماضي وإدراك الحاضر والنظر إلي المستقبل.

وقد تمكن الخصائص والصفات الذاتية القوم من امتلاك مواقف موحدة، ومن الاشتراك بل الاتفاق في الإحساس العام بقبول أو رفض فكرة معينة، واعلان الحب أو الكراهية تجاه مواقف تميز هذا القوم – عن غيره من الأقوام – إزاء قضية محورية أو وضع من الأوضاع المهمة .

والإحساس القومي هو ذلك الشعور الذي يجعل الفرد أو الجماعة الصغيرة منتمية إلى هذا القوم أو إلى ذلك الشعب، وفي هذه الحالة تذوب الآمال والطموحات الفردية والخاصة في الآمال والطموحات العامة للقوم أو الشعب المنتمي إليه.

والقومية في حالة الفعل والحركة تعني أن عناصر الأمة والمؤمنين بالانتماء اليها، والذين يشعرون بهويتهم ووجودهم وكيانهم الاقتصادي والسياسي والنفسي متضامنون أو مرتبطون بهذا الاتجاه القومى في وسط القوى الأخري .

وبرؤية أخرى يمكن القول بأن الهوية هي الإحساس الذي يستقر في الحس والروح بشكل طبيعي ونتيجة العيش علي أرض وطن واحد، والقومية هي شعور يصدقه عقل إنسان ويقتنع به ويطمئن إليه ويري بضرورته وبالتالي فان الوحدة القومية تكون في النهاية هى ما يُحقق وما يُترجم إلى عمل فعلي في عالم الواقع، إذن الهوية والقومية هي فكرة أو شعور أما الوحدة فهي التنفيذ أو فعل يترجم هذا الشعور إلى واقع .

والقومية العربية واحدة من القوميات الكبرى التي تشكلت عبر العصور التاريخية الطويلة، وهي إحدى الكتل البشرية التي لها كينونتها في السياسة العالمية في السابق وفي الوقت الحاضر حتى وإن هزتها المشاكل وأضعفتها التحديات الدولية .

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا هو هل القومية العربية شيء موجود بالفعل ام أنها مجرد فكر رومانطيكى لا فائدة منه ولا مأرب من ورائه ؟ وعند محاولتنا الإجابة على هذا السؤال ينبغي علينا أن نحدد ما هي شروط قيام أية قومية ؟ وما مدي تواجد هذه الشروط عند حديثنا عن القومية العربية ؟ ثم ما مدي توافر الحس والهوية القوميين لدي الحكام والشعوب العربية ؟ وكيف تطورت فكرة القومية العربية عبر التاريخ قديما وحديثا ؟ وما هي معوقات انتقال القومية من حيز الفكرة الي حيز الواقع الذي ينتج عنه موقف أو وحدة عربية؟.

وعند محاولة بحث أصل "العروبة، والعربية"، يظهر أن معنى كلمة Arabia في نقوش الملك داريوس هيستاسبيس Hystaspes Darius هو صحراء الجزيرة العربية وسورية وشبه جزيرة سيناء، ولفظ (عرب) عرف عند هيرودوت ومعاصريه بمعني صحراء الجزيرة العربية خاصة، وأطلقت كلمة(أعراب) علي البدو، وكان الفراعنة والآشوريون والفينيقيون يعنون بالعرب : أهل البادية سكان الجزيرة الواقعة بين وادي النيل وسهل الفرات [1].

ولقد تم هجر هذا الاستعمال الضيق لكلمة " العرب " بعد انتشار العناصر العربية، وأصبحت تدل علي سكان المنطقة الممتدة من الخليج العربي إلى المحيط الأطلنطي [2].

ومن المتواتر أن يعدد السياسيون والمفكرون والمثقفون العرب مقومات القومية العربية – أي العوامل التي تشكل هوية العرب – فيقولون إنها تتمثل في الاشتراك في الأرض، والجنس، واللغة، والثقافة، والدين، والعادات والتقاليد، والتاريخ المشترك، والمصالح الاقتصادية الواحدة، والطموح إلى مستقبل أنسب وأفضل، وقد يذكر البعض منهم عددا من هذه المقومات أو كلها، إلا أن الملاحظ أن الإشارة إلى تلك المقومات فيه قدر من من عدم الواقعية حيث أن تلك المقومات قد أصبحت فى حاجة إلى مراجعة فى ضوء المستجدات العالمية، فعلى سبيل المثال نجد أن تعدد اللغات لا يشكل عائقا أمام الاتحاد الأوربى حالياً.

ويري أرنست رينان أن " ما يشكل الأمه ليس التحدث بلغة واحدة، أو الانتماء إلى نفس الجماعة الإثنية، بل إنه تحقيق أشياء كبيرة معا في الماضي، والرغبة في تحقيقها في المستقبل [3].

وفي رأي نديم البيطار أنه من العبث أن نفتش عن سمة مشتركة أو مصلحة واحدة معينة تقترن بالقومية في كل مكان، فليس هناك عامل واحد يكون جزءاً دائماً في القومية، ونادراً ما نجد ان عوامل واحدة تعيد ذاتها في قوميتين [4].

وتنشأ القوميات نتيجة لمجموعة من الصراعات والمنافسات والأعمال والمصالح والسياسات والأطماع المتشابكة التي لا تقع تحت حصر؛ سواء كانت تعمل في اتجاه واحد أو اتجاهات مختلفة ومتعددة، وتقود إلى شئ جديد أو موقف عام لم يكن مقصودا أول الأمر، فالاختلافات المحلية من إثنية، ولغوية، واجتماعية، وثقافية وسياسية، واقتصادية تبدأ فى الانحسار وتخلي مكانها لتجانس قومي عام، يتزايد مع الوقت نتيجة التفاعل التاريخي الموحد في إطار

وجود إتجاه أو سلطة مركزية، وهكذا نشأت أعرق القوميات الحديثة، كالقومية البريطانية، والقومية الفرنسية، والقومية الروسية...إلخ [5].

والقومية العربية تكونت كواحدة من الهويات المتعددة بفعل ظروف معينة، وتشكلت خصائصها عبر فترات طويلة تمتع فيها العرب أحيانا بالقوة وأحيانا أخرى بالضعف، وتميزوا أحيانا بالتوحد والازدهار الاقتصادي والتفوق السياسي والعسكري، وعانوا أحيانا أخرى من التشتت والانهيار، حيث تعرضوا للغزو الخارجي وسيطرة القوي الأخرى عليهم.

والخصائص الذاتية (المقومات) التي تشكل الكيان القومي العربي هي التي تمكن هذا الشعب من الاستمرار والتوحد وتجاوز الصعوبات والأزمات، وتدفع به نحو تحقيق طموحاته مع الحفاظ علي ذاتيته وجوهره، ومنع ذوبانه في محيط الهويات أو القوميات الأخرى المسيطرة والطاغية عالميا .

وبصفة عامة فإن دعائم الهوية (القومية) العربية تتمثل في :

أولاً: الأرض

علي اعتبار أنه لا يمكن لأي شعب أن يحافظ علي هويته ووجوده ، أو أن يصبح أمة ذات قومية بدون الأرض التي يعيش عليها وينطلق منها ويبنى عليها حضارته، بما فيها من موارد طبيعية وموارد بشرية .

ثانياً: العنصر

أو الجنس هو أحد الدعائم الأساسية لقيام وحدة قومية في نظر البعض أو واحد من الدعائم الثانوية في نظر البعض الآخر، وعلي كل حال فإن وحدة الأصول والجذور الجنسية تعكس إحساسا عاما بالترابط والاندماج والتلاقي .

ثالثا: اللغة

اللغة عامل مساعد في إيجاد التوحد القومي كأداة للتخاطب بين مجموعة من البشر ووسيلة للتعبير والإفصاح عما يدور ويعتمل في أذهان الأفراد والجماعات في أي شعب أو قوم، وهى كأداة للإنتاج المعرفي والثقافي، لذلك فإنها واحدة من أهم دعائم الهوية والوحدة القومية العربية .

رابعاً: الدين

ويري البعض أن الدين الإسلامي شكل تكوينا روحيا ودعامة أساسية للعرب في عصر نهضتهم الإسلامية، وعلي مدي عصور تالية، ولو أن القومية

فى المفهوم الليبرالى، فى مرحلة الحركة الوطنية الديمقراطية، بجعل الدين لله والوطن للجميع، حيث يصبح الدين مقوماً ثانوياً وليس أساسياً لتحقيق توحد قومى عربى.

خامساً: الإمكانات والمصالح الاقتصادية

إن موقع الوطن العربي الاستراتيجي في وسط العالم القديم وعلي مسار طرق التجارة العالمية قديما وحديثا، وامتلاك هذا الوطن العربي لإمكانات طبيعية وزراعية ومعدنية وبترولية وصناعية وبشرية ضخمة يعتبر في مقدمة مقومات قيام كتلة أو وحدة قومية عربية في نواحيها السياسية والاقتصادية كبديل لاستنزاف الطاقات العربية وإضعاف الإمكانات المادية وحتى البشرية لحساب القوي الأجنبية.

سادساً: التاريخ المشترك والتراث الواحد

وهذا سيكون موضوع حديثنا وبحثنا التفصيلي في الصفحات التالية .

التاريخ والهوية العربية

التاريخ عنصر هام من عناصر الثقافة والتراث وهو أساس من أسس تكوين الهوية (القومية) لأي شعب أو أمة، فهو سجل لنشأة الشعب وتكوينه ونضجه، ويحوى قائمة بأعماله وإنجازاته وبكبواته وانتصاراته، وهو مخزن الخبرات والتجارب، وثبت لما مر به الشعب من فترات القوة وفترات الضعف، ومن التغلب علي الآخر والتبعية له، وإذا كان التاريخ واحداً من أهم عناصر الثقافة فإن خطورته تتأتى من أن الثقافة المشتركة للأمة تعمل علي توجيه أفرادها نحو اتجاهات متماثلة، تحدد هويتها، وتشكل قسماتها وسط الأمم والشعوب الأخرى، وتدفع بها نحو التقدم والرقى في معترك التنافس الحضاري الإنساني .

وخلال ظهور القومية العربية في العصر الحديث رأت الأمة العربية في التاريخ عاملا أساسيا من عوامل توحد هذه الأمة، لأن التاريخ يثبت عراقة تكوينها، والقومية العربية تتميز بعامل الذاكرة المشتركة (التاريخ) الذي جعلته عاملا معادلا للغة القومية الواحدة، والأمة العربية واحدة من الأمم القليلة التي لولا استذكارها لماضيها ما كان لها أن تتصور مستقبلها أصلا [6]، وحينما تفتش الأمة العربية في تاريخها فإنما تفتش وتبحث عن عناصر القوة فيها لكي تقوم بتوظيفها لتحقيق النصر في معركتها الحضارية والسياسية، وتزداد الحاجة إلى

البحث عن عناصر القوة حينما تكون أوضاع الأمة متردية ومهددة بالمخاطر العديدة (7).

وتاريخيا مرت الأمة العربية بفترات كونت فيها حضارات، وشكلت خلالها مكانة سياسية مرموقة، ونشرت فيها ثقافات، وأبدعت فيها أفكارا وعلوما، وتعتبر تلك الفترات مضيئة في التاريخ العربي والإنساني ، ومما لا شك فيه أن الحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطي هي أبرز الحضارات التي وجدت في تلك الأزمنة من عمر البشرية الوسيط، ولقد علت وارتقت تلك الحضارة حيث أصبحت معظم المناطق والبلدان الممتدة من غرب الصين إلي الأندلس تدين بالإسلام، وتتميز بالثقافة العربية، وكما مرت الأمة العربية بفترات تميزت بالقوة والازدهار والسيطرة، كذلك عانت من فترات اتصفت فيها بالضعف والتفتت – حيث قامت دول أو دويلات عربية إسلامية أو دول إسلامية حلت محل الخلافة الإسلامية الواحدة، وخلال هذا الوقت تعرضت المنطقة العربية للغزو من جانب عناصر أخري، كما تعرضت للحملات الصليبية، ثم للغزو المغولي، ولم تتمكن هذه الأمة من التخلص من الصليبيين أو هزيمة المغول إلا بعد توحد قلبها (مصر وسوريا) تحت راية الأيوبيين ثم المماليك، وبعد استلهام أمجادها السابقة وأخذ العبر من الفترات التاريخية التي عانت فيها، وفي بدايات القرن السادس عشر تعرضت البلاد العربية للغزو الاسباني البرتغالي في فترة من أسوأ فترات اضمحلالها، ولم ينقذها سوي الدولة العثمانية، غير أن البلاد العربية خضعت للعثمانيين بعد ذلك لما يقرب من أربعة قرون، كانت في الواقع امتداداً لعصور الانحطاط والتردي والجمود الذي ساد المنطقة وقتما كانت أوربا تخرج من ظلمات العصور الوسطي وتنتج نهضة حديثة مكنتها من دخول عصر الاستكشافات، والسيطرة واستعمار مناطق فى العالمين القديم والجديد، واحتلال مساحات كبيرة منها وتدخل ضمن هذه المساحات معظم البلاد العربية .

وإذا كان التاريخ مقوما أساسيا من مقومات الهوية (القومية) العربية فإن من الضروري فهمه علي حقيقته دون مبالغة أو تحريف، ودون بتر أو إضافة لكي يمكن الإفادة منه فعلا، ومن خلال متابعة أحداث التاريخ العربي – الذي لازال يحتاج إلي التقصي والبحث وإعادة النظر في كثير من وقائعه و قضاياه – تبدو لنا مجموعة من الملاحظات الهامة التي تحتاج إلي المزيد من التمحيص والمناقشة حول كتابة هذا التاريخ وأهم موضوعاته، وطرق بحثه، والأيديولوجية الحاكمة له، وأهم هذه الملاحظات هي :

أولاً: لا يزال تاريخنا العربي في عرف المفكرين التقليديين القدامى منهم و حتى المحدثين هو تاريخ الأمة الإسلامية، كما أن مجري هذا التاريخ عندهم هو المجري الرئيسي للتاريخ العالمي، لذلك فاهتمامهم منصب عليه، وإذا نظروا إلي سواه فمن خلال نظرتهم لتاريخهم في الماضي، وهمهم الأول هو إعادة بعث الأمة الإسلامية (لا الأمة العربية فقط) وإنقاذها من الاعتداءات الخارجية، وإحياء أمجادها لكي تعيد رسالتها الماضية التي قامت بها والتي كانت مليئة بالانتصارات والنجاحات والعز والعطاء[8]، ويطمح هؤلاء المفكرون إلي تحقيق هدفهم المنشود وهو إعادة الماضي بأمجاده دون فهم دقيق لخفايا وتفاصيل التاريخ العربي الإسلامي، وبتجاهل كامل لمجمل الظروف التاريخية الخارجية والداخلية والاقتصادية والاجتماعية للبلدان العربية وتطور تلك الظروف، وللموقف الدولي المحيط بالعالم العربي والإسلامي في الوقت الراهن، وهؤلاء تنطلق نظرتهم من منطلقات إسلامية أساسا، والقومية العربية – في نظر المؤمنين بها – جزء من الأمة الإسلامية، فتركيزهم هنا علي العام لا علي الخاص مما يُصّعب مهمتهم ويباعد بينهم وبين تحقيق هدفهم المأمول.

ولعل موقف هؤلاء المفكرين و المؤرخين يعود إلي الأيديولوجية التي يتبعونها في تعليل الأحداث التاريخية والتي تحكمها المشيئة الإلهية، وحسب هذا المنحي لا دخل للإنسان في تسيير أحداث التاريخ، وما حياة الشعوب سوي حياة اختبار ومقدمة للحياة الآخرة التي هي حياة الخلود في الجنة أو النار، ومن العبث – بالطبع – في نظر هؤلاء إرجاع وقائع التاريخ إلي عوامل إنسانية أو طبيعية، ومن الخطأ تعليلها بظروف أو مؤثرات خارجية أو داخلية مهما كانت، وهؤلاء يسلمون وبلا نقد حقيقي بأعمال السلف وأخباره من حكام ومحكومين[9]، ويترتب على ذلك أن هؤلاء لا علاقة لهم بأساليب البحث التاريخي المستنبطة حديثا من أيديولوجيات وخبرات المفكرين والمؤرخين الغربيين، ولا حتى تلك الأساليب التى أبدعها صفوة المؤرخين العرب المسلمين كابن خلدون.

والواقع أن التاريخ هو علم التغير والتبدل والتطور ذلك لأن الزمن في تحرك مستمر، وعلى هذا الأساس فإنه يجب مراجعة الرؤية القومية لفهم تاريخنا العربي، أو بمعنى آخر فإن هذا التاريخ يجب أن يخضع لعلمية العقلنة والتأطير وتعدد وجهات النظر كى نصل إلى فهم كامل وإدراك حقيقى لمجمل التغيرات والأزمات التاريخية التى مرت بنا [10] .

ثانياً: اعتاد الحكام العرب على (ليس فقط) نقد وإنما أيضا تشويه من سبقهم من

الحكام وإظهار عيوبهم حتى يبرروا دورهم على حساب من سبقهم، فعلى سبيل المثال لم يكتف أبو العباس السفاح مؤسس الدولة العباسية بسحق وهزيمة الأمويين وأخذ الخلافة الإسلامية منهم بل إنه قام بالقضاء على من بقى من بنى أمية حيا، بل وأكثر من ذلك أنه قام بنبش قبور الأموات من بنى أمية كمعاوية بن أبى سفيان، ويزيد، وعبد الملك بن مروان، ومثّل بجثثهم وأحرقها، ولقد وضع السفاح قاعدة الغدر حتى بأنصار الدولة وعدم احترام العهود والمواثيق أيضا، وسار على هذه القاعدة من جاء بعده من العباسيين، فبعده غدر الخليفة المنصور بكثير من كبار أنصاره وأقاربه، وصار ذلك من سمات العباسيين الواضحة خلال مدة حكمهم الطويلة للمنطقة العربية والإسلامية، وكان حكام مصر فى العصر الفرعونى، قد سبقوا فى الواقع خلفاء المسلمين فى إنكار من سبقهم بل وحتى تشويه تاريخ من سبقهم من الحكام، ونسبوا لانفسهم شرف إقامة بعض المعابد والآثار زورا وبهتانا، وكانت تلك الآثار قد أنشأها حكام سابقون[11].

ثالثاً: ثمة ملاحظة هامة أخرى وهى أن المؤرخين العرب المسلمين قد تجاهلوا العهود السابقة ، فاعتادوا عندما يبدأون بحث أو عرض التاريخ العربي الإسلامي فإنما يبدأونه بمتابعة عصر الرسول عليه السلام وحكومات الخلفاء الراشدين في شبه الجزيرة العربية وخارجها، ثم يتبعون ذلك بالحديث عن العصرين الأموي والعباسي، ويسبقون كل ذلك بالإشارة إلى العصر الجاهلى بهدف إبراز حالة العرب المتدنية، والتي كانت تتصف بالتناقض والتخلف الاقتصادي والتخبط الحياتي والروحي، ويضربون صفحا عن كل ما كان يجرى في هذه البلاد العريقة من أشياء إيجابية قبل ظهور الدور العربى الاسلامى في ميدان الفعل التاريخي، ويهمل هؤلاء المؤرخون التفاعلات الحضارية التى حدثت بين العرب المسلمين وبين سواهم من الشعوب الأخرى، ويركزون على دورهم، ويقلصون التاريخ الإنسانى في فترة التاريخ الإسلامي فقط، وبذلك يعزلون تاريخنا العربى الاسلامى عن مجرى التاريخ العالمى، أى أنه يبتعد عن المجارى التى انصبت فيه، وتلك التى انصب هو فيها، إن هؤلاء المؤرخين يُخلون بوحدة الحياة البشرية التى يؤلف التاريخ العربى جزءا منها، بل ويحاول هؤلاء المؤرخون إقناع الإنسان فيما يتصل ببعض قضايا التاريخ العربى والإسلامى على أنها كما لو كانت قد ولدت ووقعت بأثر قوة خفية وبلا علل أساسية [12].

رابعاً: يخطئ بعض الباحثين والمؤرخين في معالجتهم لقضايا التاريخ الإسلامى، وكأنهم يعالجون قضايا الدين الإسلامى والشريعة الإسلامية ، علما بأن التاريخ الإسلامى والعربى من المفروض أن يتصدى لدراسة حياة البشر من المسلمين

في بلدانهم وحكوماتهم ، وفي بحث أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية ، لأن التاريخ فعل الإنسان ولا يحكم عليه سوى الإنسان سواء كان فردا مثقفا أو مؤرخا ، أما قضايا الدين فمسؤول عن مناقشتها رجال الشرع والدين إلا إذا كان لتلك القضايا الدينية علاقة بأوضاع المجتمع .

خامساً: إن تاريخ الأمة العربية الإسلامية يدرس وكأنه تاريخ الحكام والأبطال والزعماء فقط، لا تاريخ شعوب بشرية لها الأثر الفعلى في تحريك الأحداث، والحقيقة أنه لايوجد حاكم يحكم ويدير بمفرده، ولا يوجد زعيم أو قائد ينتصر في معركة بلا جنود أو معاونين أو أبطال حتى لو تجاهلهم التاريخ، فالمفروض أن البطل أو الحاكم وليد مجتمع وظروف وتربية ومؤثرات متعددة تنبع من واقع الشعوب.

إن تحمس المؤرخين للسلطة الدينية والدنيوية مرتبط بالتكوين الفكرى للمؤرخ الذى ولج إلى كتابة التاريخ غالبا من باب الفقه ، لا من باب السياسة والبحث ، ومرتبط بعلاقة المصلحة التى تربط المؤرخ وراتبه بالحكام والزعماء، الأمر الذى جعل النظرة الميتافيزيقية أو التبريرية هى النظرة الطاغية في كتابة التاريخ.

ومع ذلك تعمد بعض المؤرخين العرب في العصر الإسلامى إلى التزام الموضوعية إلى حد مبالغ فيه ، واعتمد على المنهج المقارن وعلى تعدد الروايات التى تناقش الأحداث بهدف الوصول إلى الحقيقة، ومن هؤلاء الطبرى، والمقريزى، وابن خلدون. [13]

ومن الملاحظات الأخرى في هذا المجال أن المؤرخين العرب حينما تعرضوا للتاريخ الإسلامى اهتموا بتاريخ المدن الكبرى والعواصم الإسلامية مثل بغداد، دمشق، مكة، المدينة، القاهرة، طرابلس، القيروان، غرناطة وتجاهلوا أو جهلوا تاريخ القرى والبوادى والمدن الصغرى، إن اهتمامهم بتاريخ الحكام جعلهم يهتمون بالمدن الكبرى والعواصم، ودفعهم إلى غض الطرف عن الاهتمام بالشعوب المحكومة والجماعات المختلفة – إلا نادرا – وبالتالي تجاهل الأماكن التي تقطنها تلك الشعوب والجماعات من الريف والبادية والمدن الضيقة .

ويتناول بعض المؤرخين تاريخ العرب في العصور الإسلامية أحيانا، وكأنهم يدرسون تاريخ القبائل وهل هي قبائل عربية أو غير عربية ؟ معددين أصولها وأماكن استقرارها، وهجرتها وحروبها ولغاتها ولهجاتها وعاداتها وتقاليدها...إلخ، كما أن البعض نظر إلي التاريخ العربى الإسلامي نظرة مذهبية

فتابعوا ظهور المذاهب وانتشارها وزعماءها، والفرق المنتمية إليها، والطوائف المحسوبة عليها.

والتاريخ العربي الإسلامي في ضوء معالجته هذه هو في الغالب تاريخ المنتصرين حتى لو كانوا علي باطل، أما المنهزمون ولو كانوا علي حق فتاريخهم مشوه أو بالأحرى مدمر، ويمكن ملاحظة ذلك عند تتبع موقف العباسيين في علاقاتهم بالأمويين، أو في معالجة تاريخ الدولة العباسية فى علاقاتها بالدولة الفاطمية في الشام ومصر، أو فى تناول العلاقة بين المرابطين والموحدين ...إلخ.

إن نقد أو تشويه أعمال السابقين يمنع تراكم الخبرات والإنجازات، والمؤسسات، ففي عهد القائد الفاطمي جوهر الصقلي ٩٧٠م تم إنشاء الجامع الأزهر كجامعة فكرية و ثقافية عملاقة، كذلك تم إنشاء " دار الحكمة " كأكاديمية علمية فكرية في عهد الحاكم بأمر الله ١٠٠٥م، فلما جاء عصر صلاح الدين حيث قامت الدولة الأيوبية تعرض الجامع الأزهر و دار الحكمة للتجاهل و الإغلاق (١٤)، وهذا خطأ كبير لحرية العلم، وتعصب مذهبى لا مبرر له.

سادساً: ومما لا شك فيه أن المؤرخين العرب في العصر الإسلامي رغم النقد الموجه إليهم – والذي ترجع علله أحيانا إلي مفاهيم العصر ذاته – فإن فيهم عدداً غير قليل له مناهجه و مفاهيمه و مساهماته في كتابة التاريخ ، فقد تميز الطبري بالاعتماد علي السند واتباع الطريقة الحولية في سرد الأحداث ، والموقف المحايد الذي يتقصي فيه الحقيقة ، أما البلاذري – من مؤرخي القرن السادس الهجري – فقد تجاوز الطبري وحرص علي وحدة الموضوع ، وقلل من الاعتماد علي السند ومن استخدام أسلوب السرد، ورسخ المسعودى " علمية " التاريخ واستقلاله عن العلوم الدينية، ويبدو ذلك من قوله " التاريخ علم من الأخبار " (١٥)، أما ابن خلدون فقد شكل ليس فقط منعطفا جديداً في مجال فلسفة التاريخ والسياسة، وإنما أيضاً في مجال علم الاجتماع الذي أرسي قواعده .

فعندما يتحدث ابن خلدون عن الحدث التاريخي، ومؤثرات البيئة عليه فإنه يقول " من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام "، ويقول: " إن اختلاف الأجيال في أحوالهم ، إنما هو في اختلاف نحلهم من المعاش " و ابن خلدون في الواقع يُرجع وقائع التاريخ للظروف المادية و الاجتماعية المسببة لها، ولا يسير علي نهج المؤرخين السابقين الذين يعللون الأحداث تعليلا قدريا، وفي رأي ابن خلدون أن التاريخ "

تجارب مرت بالسلف يحسن بالخلف أن يطلعوا عليها ويسترشدوا بها [١٦].

ولقد كان للمقريزي بصمات منهجية في التاريخ المالي والاقتصادي، أما الجبرتي المعاصر للحملة الفرنسية وعصر محمد علي في مصر فقد استخدم التوثيق التاريخي، ونزع إلي الموضوعية وارتقي بالمنهج التاريخي متجاوزا أوضاع التفكير التاريخي المعتاد [١٧]، وحري بنا أن ننتهج مناهج مؤرخينا الثقات وأن نستفيد من منهجهم ونعتبرهم من المصادر الأكثر وثاقة لعل الحقائق التاريخية تبدو أمامنا واضحة.

سابعاً: إن تاريخ العرب قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالوضع الجيوبوليتيكي، وبالتجارة الدولية حيث قام العرب قبل الإسلام بدور في التجارة بين الشمال والجنوب في رحلتي الشتاء والصيف كما هو مذكور في القرآن الكريم، واتسعت التجارة التي يقوم بها العرب تدريجيا حتى أصبحت بين الشرق الآسيوي والغرب الأوربي مرورا بإفريقيا ، لقد حققت التجارة مكاسب وأرباحا ضخمة لمنطقتنا العربية، وربما كان لذلك أثره في تقليص دورنا الإنتاجي، وهناك تأثير متبادل بين أوضاع التجارة والازدهار الاقتصادي والحضاري والاندماج والتوحد لمنطقتنا، فكلما ازدهرت التجارة تحدث حركة من التقدم والتحضر وتنمو حركة العمران في المدن التي تنتعش وتزدهر وعلي العكس فإن المدن تنفصل عن القرى والبوادي، أما فى فترة كساد التجارة تزداد العلاقة بين المدن والريف، لأن الريف يصبح مصدرا للدخل والمحاصيل الغذائية ومتطلبات الحياة ومنبعا لظهور عصبيات قوية بإمكانها خلق دول جديدة .

ثامناً: أن النظرة القومية العربية رومانطيقية فيها تضخيم للماضي و مبالغة في حساب قدرتنا مع التقليل من خطورة أخطائنا ، و تجاهل إمكانات القوى الأخرى أو التقليل من قدرها [١٨].

تاسعا: هناك نوع من سوء الفهم للتاريخ العثماني لضحالة البحوث العميقة فيه، و يري أحمد عبد الرحيم مصطفي " أنه لا يجب القفز علي القرون الأربعة التي حكمت خلالها الدولة العثمانية مساحات واسعة من الوطن العربي، و تبرير ذلك بأن الحكم العثماني للبلدان العربية لا يعدو أن يكون فترة جمود و ركود ...إذ أن هذه الفترة تشكل جزءا لا يتجزأ من التاريخ العام وبدونها لا يمكن تفسير كثير من الأوضاع والنظم العربية المعاصرة " [١٩].

ولقد خضعت بلادنا العربية للعثمانيين ابتداءاً من حوالى ١٥١٤ حتى ١٩١٤ تقريبا وهي فترة تخلف وجمود وانحطاط ثقافي وإنغلاق علي الذات،

وسيادة لعصر من الخرافة والشعوذة والنظرة السحرية للعالم. ويؤكد ذلك – على الرغم من أن الدراسات فى التاريخ العثمانى مازالت ناقصة – الدراسات التى كتبها عبد الرحيم عبد الرحمن عن الريف المصرى فى الـــقرن الثامن عشر، وما كتبه عراقى يوسف عن الأوجاقات العثمانية، ومحمد عفيفى عن الأوقاف فى العصر العثمانى، ومحمد صبرى الدالى عن الخطاب السياسى الصوفى فى مصر...إلخ.

ولما ضعفت الدولة العثمانية خاصة في أواخر أيامها بدأت تظهر حالة الرفض للحكم العثماني والثورة عليه في البلاد العربية حتى بلغت تلك الثورة مستوى الشعب، وقامت أسر محلية حاكمة تعبر عن مصالح الولايات العربية مثل آل العظم في الشام وآل الجليلي في الموصل، والقرمانليون في ليبيا، ومحمد علي في مصر ... الخ، وخلال القرن التاسع عشر ازداد التباعد بين العرب والعثمانيين بسبب انتشار الفكر القومي، و تعرض العالم العربي لموجة من الاستعمار الذي استغل ضعف العثمانيين فأصبحت مسؤولية بلادنا العربية الكفاح من أجل التحرر من القوي الأجنبية بدلا من تحقيق القومية والوحدة العربية (٢٠).

إن السؤال الذي لم يُطرح هو هل تحسب فترة الحكم العثماني للبلاد العربية مع المد القومي العربي أم لا ؟. والواقع أن العثمانيين قد حاولوا صبغ البلاد التى يحتلوها بصبغتهم ولغتهم، وجعلوا توجه الولايات العثمانية نحو اسطنبول، وأبقوا على الشعب العربى فى حالة من التخلف والجهل، واظهروا مشاعر العنصرية والقومية التركية، ولذلك فقد ظهر الفكر القومى العربى لكى يحافظ على الهوية العربية فى مواجهة القومية التركية خاصة فى الفترة التى زادت فيها الأطماع الاوربية فى البلاد العربية.

عاشراً: إن التطور الاقتصادي والاجتماعي في العصور العربية الإسلامية، وحتى في العصور الحديثة، يلقي إهمالا وتجاهلا، كما أن الجانبين الاقتصادى والاجتماعى تلقيا اهمالا فى الدراسات التاريخية، علما بأنه من المستحيل إدراك حقيقة تراث الدول وتاريخها إلا من خلال بحث الأوضاع المادية و أنماط الإنتاج وتحليل القوي والعلاقات الناتجة عنه، ولو أن محاولة تجري الآن لدراسة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في التاريخ الإسلامي علي امتداده يقوم بها محمود إسماعيل عبد الرازق الأستاذ بجامعة عين شمس وينجز تلك المحاولة، في كتابة " سسيولوجيا الفكر الإسلامي " . كما أن للدكتور عبد العزيز الدوري دراسة هامة في هذا المجال معنونة بـــ" مقدمة في التاريخ الاقتصادي

العربي[٢١]، إلا أن هذه المحاولات لا تزال في حيز الاستشراف والتمهيد .

حادي عشر: أن الفترة التي حقق فيها العرب التفوق الحضاري والتغلب علي القوي الأخرى، هي تلك التي كان العرب فيها متحدين، فقد كانوا كذلك عندما انفتحوا علي دولتي الروم والفرس وغزوهما ، وحين قاموا بفتح كثير من البلدان غير العربية في آسيا وإفريقيا وأوربا، وحينما واجهوا الصليبيين والمغول .

ويلاحظ المفكر الروسي " نقولا برديا يف " وغيره أن عهود النكبات في التاريخ الإنساني كانت دائما حافزا علي التفكير في الماضي وفي المصير ومثيرة للاهتمام بتقوية الذات " [٢٢] ولا يشذ العرب عن هذه القاعدة فإن تعرضهم للغزو الصليبي ثم للغزو المغولي قد دفع بهم إلي التوحد علي الأقل في منطقة القلب (مصر و الشام)، مما أدي إلي الانتصار علي القوي الأجنبية، ألا يعطينا ذلك عبرة الآن حيث نعاني من النكبات والتراجعات .

التراث والاختيار الأيديولوجي للانطلاق القومي

بداية يعني بالتراث العربي مجمل الميراث الذي تم إنجازه في جميع المجالات المادية وغير المادية، أي صورة الحضارات التي كونها العرب عبر تاريخهم خاصة الحضارة العربية الإسلامية التي أنتجت فكرا وثقافة وعلما وفنا وتراثا وتاريخا، وبمعني آخر فإن التراث هو مجمل الإنتاج الفكري والثقافي الموروث الذي يميزنا عن غيرنا والذي يمكنه المساهمة في تكوين الأساس الذي يستفاد منه في بناء موقفنا الأيديولوجي والذي يحدد اتجاهاتنا المستقبلية الرامية إلي تبوؤ مكانة تليق بنا في وسط القوي والقوميات والكتل العالمية الأخرى، بدلا من حالة الحروب والتشتت والتخلف والتبعية التى نعانى منها.

ويضم التراث العربي فيما يضم المعارف المختلفة والثقافة العامة ، والأدب العربي والتراث الديني (القرآن والسنة وأقوال الصحابة والسلف) ، وتاريخ الدول والإمارات والسلطنات ...إلخ التي تشكلت عبر التاريخ العربي الإسلامي والتراث يضم كذلك القيم والسلوك والعادات والتقاليد، والتكوين العقلي والسيكولوجي للشعب العربي عامة .

والواقع إن الوضع المتردي الذي تعيشه الأمة العربية والمخاطر المحيطة بها هو الذي يدفعنا نحو البحث عن العلل التي أضعفتنا والأسباب التي أوقفت تقدمنا وأخضعتنا لغيرنا .

والواقع أنه خلال البحث عن أسباب تخلفنا عموما فإننا في الواقع نبحث عن

ذاتنا وعوامل القوة والضعف فينا أو بالأحرى عن هويتنا العربية وعن دعائم قوميتنا، والبحث عن الهوية يستوجب تحديد موقفنا من التراث لنحدد أوجه الاستفادة منه .

وفي محاولة فهم تراثنا الثقافي ينبغي أن نحدد الموقف أو الاتجاه الحاكم لمسيرتنا – الذي بإمكانه أن يحدد حيثيتنا أو يقينا من الضياع – وهل هذا الموقف أو الاتجاه سلفي أو معاصر، إسلامي أو عربي، إقليمي أو قومي، نصي أو عقلاني، منغلق علي الذات أو منفتح علي العالم و مرتبط بالتاريخ الإنساني ؟ تلك أسئلة تحتاج إلي إجابات محددة لها .

وبداية في إطار الحديث عن الوحدة – السياسية – نجد أن بلاد العرب قبل الإسلام لم تعرف نظام الدولة السياسي أي لم يكن بها حكومة مركزية، وإنما اكتظت بالوحدات السياسية المستقلة، ففي الجنوب وجدت ممالك اليمن، وفي الشمال كانت توجد دولتا الحيرة والغساسنة، وسادت القبلية وسط بلاد الجزيرة العربية حيث كان شعور العرب بقبيلتهم هو الوضع العام لهم، ولم يكن لديهم شعور بأنهم أمة بالمعني الصحيح، ولم تكن الجزيرة العربية تشكل وحدة متماسكة لغويا أو دينيا أو جنسيا أو حياتيا [٢٣]، ومن ناحية البلاد الأخرى المجاورة وذات العلاقة بشبه الجزيرة العربية كالهلال الخصيب ووادي النيل وغربه فكانت قد قامت في بعضها حضارات ودول مركزية في مناطق دالات الأنهار كحضارة السومريين والآشوريين ..الخ فى وادى الرافدين، وحضارة الفراعنة فى وادى النيل، أما المناطق الصحراوية العربية الأخرى فلم تكن تختلف في جميع أوضاعها عن حال جزيرة العرب.

ولما جاء الإسلام تغيرت الأوضاع في المنطقة التي دخلها تغييرا يكاد يكون كليا، ومن وجهة نظر بعض المؤرخين أن الأمة العربية كان قد اكتمل تكوينها في نهاية القرن الأول الهجري (الثامن الميلادي) حيث أصبح للعرب مقوم اللغة والوطن والعقيدة والتاريخ، والمصالح والظروف، وظهرت ملامح النزوع القومي – القائم علي العنصر – عند الحديث عن العصبية، وعن تركز الإمامة في قريش، وعن الموقف من الشعوبية ولقد تغلف هذا النزوع القومي بلباس العقيدة [٢٤].

ويري عبد العزيز الدوري أن الفترة التي تبلور فيها مفهوم الأمة العربية بالمعني الثقافي – بعد التحلل من النزعات الضيقة ذات الصبغة القبلية والعنصرية – هي تلك الفترة التي تلت العصر الأموي حيث انتقل الوضع من

التركيز علي النسب إلي الاهتمام بالروابط اللغوية والثقافية والتاريخية، وقد أدي إلي ذلك إجمالا المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بسبب الاختلاط والتداخل بين العناصر العربية وغير العربية (الموالي) التي تعربت أو أسلمت، والتي أصبح لها دور هام في حكم وإدارة وسقوط وقيام الخلافة العــربية الإسلامية (٢٥).

ولعل واحدا من أهم سمات النظم الحكومية عامة طريقة اختيار الحاكم، وفي عصر الخلفاء الراشدين طبق إلي حد ما نظام الشورى في الإسلام، لكن نظام الشورى أصبح خرقا ممزقة في العهدين الأموي و العباسي اللذين قامت فيهما الخلافة علي أساس وراثي – ملكي تقريبا – يعتمد علي " نظرية التفويض والحق الإلهي "، وتلك النظرية هي التي قام علي أساسها نظام " الإمامة " عند الشيعة ذلك النظام الذي لا يحدده الشعب بأي نوع من الحدود أو القيود (٢٦).

ويري البعض أنه منذ معركتي صفين و الجمل تعطلت أحقية الأمة العربية في اختيار من ينوب عنها، لأن الصراع بين علي ومعاوية احتكم في الواقع إلي العصبية والسيف لا إلي الشورى والاختيار، وسار نظام الحكم في الدول الإسلامية التالية بشكل يماثل بالضبط أنظمة الحكم الملكية . كما سبق أن أشرنا، فتوقف وجود دور لأهل الرأي وبالتالي للشعب المحكوم .

وفى العصر الأموي انقسم الرأي في داخل منطقة نفوذ الخلافة الإسلامية إلي ثلاثة اتجاهات تبنتها ثلاث قوي سياسية هي بنو أمية، وشيعة علي بن أبي طالب، والخوارج الذين أصبحوا أعداء للاثنين (٢٧).

وفي العام نفسه الذي تولي فيه حكم الدولة الأموية عبد الملك بن مروان سنة ٦٨٥م ٦٥هــ قامت ثورة جماعة التوابين الراغبين في الانتقام لمقتل الحسين من الأمويين، وفي العام التالي قامت ثورة المختار، وقد قضي عليهما عبد الملك بن مروان، وفي عهده سيطر الخوارج علي العراق، واتبعوا نظام الديمقراطية والشورى في حكمهم، واعتبروا أن تولى منصب الخلافة أو الحكم حق لكل مسلم يتصف بالتقوى والشجاعة بصرف النظر عن كونه عربيا، ولقد رمي عبد الملك بن مروان الخوارج وسكان العراق بالحجاج بن يوسف الثقفي الذي هددهم وتوعدهم – في الكوفة – قائلا لهم " إني لأري رءوسا قد أينعت وحان قاطفها وإني لصاحبها وقاطفها " فاهتز حكم الخوارج رغم صعوبة القضاء عليهم خاصة الخوارج الأزارقة، وعلى كل حال فإن الخوارج قد انقسموا على أنفسهم وجلوا عن العراق، ثم ظهرت فيه مرة أخرى الخوارج

الصفرية الذين نادوا بعدم التفرقة بين الكبائر، وأن أى كبيرة تعتبر سببا من أسباب الكفر، وكان زعيم هذا الاتجاه هو صالح بن مسرح، وخلفه شبيب بن يزيد بن نعيم الشيباني الذى هزمه الحجاج فمات عام ٧٧ هـ حيث انحط بعدها شأن الخوارج في العراق (٢٨).

وهاجرت جماعات الخوارج إلى شمالى إفريقيا وإلى عمان وسكنوا مناطق الجبال بالذات، وكان الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك متعصبا للعرب، وعامل البربر بالقسوة والشدة مما دفعهم إلى اعتناق مذاهب الخوارج وإلى معاداة الدولة الأموية، خاصة وأن العرب كانوا يميزون أنفسهم عن غيرهم ويتمتعون بحقوق ليست لغيرهم، وجر هذا الوضع المتعصب إلى اهتزاز الاستقرار في الدولة الأموية ليس فقط في شمالى إفريقيا وإنما أيضا في مناطق أخرى كالشام، حيث كان الصراع على أشده بين القبائل القيسية واليمنية، وكان خلفاء بنو أمية تارة يناصرون القيسيين، وتارة أخرى يناصرون اليمنيين حسب مصالحهم مما أدى إلى قلقلة الوضع السياسى والاجتماعى، وقامت ثورات أخرى ضد الأمويين آخرها ثورة الهاشميين في خراسان لكي يسقط الحكم الأموى ويقوم مكانه الحكم العباسى الذى أيده الشيعة أول الأمر (٢٩).

والدعوة العباسية كانت ثورة في وقتها لأنها أرادت – ضمن ما أرادت – المساواة بين العرب والموالى (غير العرب) من المسلمين في الحقوق والواجبات خاصة سكان بلاد الفرس، فكان العصر العباسى هو عصر الانصهار الشعبى الإسلامى، إذ دخلت عناصر مختلفة الإسلام وأجادت لغته العربية وساهمت مساهمة ضخمه في نشاطه الاقتصادى والحضارى والعلمى في عصر الازدهار والإبداع الإسلامى في كافة نواحى الحياة المادية والعقلية، لكن عصر الازدهار وتماسك الدولة لم يستمر طويلا فقد قضت عليه أنظمة الحكم الوراثية المعتمدة على عناصر غير عربية، ولقد أدت كثرة العناصر والأجناس واتساع الدولة والصدام المذهبى بين السنة من جانب وبين الشيعة والمفكرين الاسلاميين التقدميين (إخوان الصفا، وابن رشد، وابن سينا .. الخ) من جانب آخر إلى تباين الاتجاهات وكثرة المذاهب والمعارضين للحكم العباسى من الخوارج والشيعة وغيرهم، فانفصلت عن دولة الخلافة أقاليم وانضمت إليها أقاليم ، وأعلنت بعض الدول الاستقلال، فأصبحت الخلافة العباسية في وضع لا تحسد عليه، حتى أنه لم يبق للحكم العباسى ومركزه بغداد سوى مكانة إسمية فقط فى البلدان الإسلامية، بينما قام حكم الطولونيين ثم الإخشيديين في مصر والشام مع التبعية إسميا فقط لبنى العباس، وقامت الدولة الفاطمية في شمالى إفريقيا على

أساس شيعى، ولم يشكل الفاطميون تحديا للدولة العباسية فقط بل إنهم استولوا على الشام وشبة الجزيرة العربية ومصر واتخذوا من القاهرة عاصمة لهم، وقامت دول مختلفة في فارس منها دولة بنى بويه، والدولة الخوارزمية ، كما قامت دولة للزيديين في اليمن ودولة للخوارج الأباضية في عمان ..الخ، لقد تجزأ العالم الإسلامى وتشتت إلى دول دينية (مذهبية) أو غير دينية، إنها ظاهرة الشعوبية، أى الإقليمية، وبذلك وقع الاختلاف وحدث الانقطاع في وحدة الأمة العربية وتوقف انتظام تماسكها وتحولت إلى بلدان وأقاليم منعزلة ومتشرذمة وكان لذلك أثره في تجميد الفكر ؟ وتوقف الإبداع ومصادرة الرأي وامتهان أصحابه ؟

وعلى ذلك فإن واقع القطرية العربية اليوم لم يأت من فراغ، وليس بأمر طارئ علينا، بل هو موجود في تراثنا ويتطلب منا بحثا وتقصيا كافيين لمعرفة أسباب وظروف نشوء الفرق والمذاهب والملل والنحل ..الخ تلك التى فصمت وحدة الأمة الإسلامية تمهيدا لتحقيق التوحد القومى الحقيقى .

وعليه فإن الإقليمية ليست وليدة عصر الاستعمار الغربى فقط ، وإنما كانت متعايشة مع المشكلات القبلية (العصبية) والدينية (المذهبية) وموجودة في تراثنا وثقافتنا فاستغلهما المستعمر أحسن استغلال، مما مكنه من تخليق المزيد من عوامل اختلافنا وفرقتنا .

فإضافة للميراث الثقيل من الاختلاف القبلى والمذهبى شهدت منطقتنا العربية خلال العهد العثمانى، والعهد الاستعمارى بعده مولد طرق دينية صوفية شكل بعضها ثورة وموقفا أول الأمر فى مواجهة التحدى والاستعمار الأجنبيين، إلا أن هذه الطرق قد كرست الفرقة والتخلف والتبعية فيما بعد، كالميرغنية والمهدية في السودان واللتين استغلهما الإنجليز أحسن استغلال لحكم وإدارة، وشطر القوى السياسية في السودان، وكذلك السنوسية في ليبـــيا ... الخ .

وكذلك شهدت بعض المناطق العربية مثل لبنان صراعا دائما بين القبائل اليمنية والقبائل القيسية، وشهدت لبنان صراعا طائفيا آخر بين الموارنة والدروز عام ١٨٦٠م ، ودخلت لبنان حربا أهلية بين القبائل والطوائف – المتناحرة على السلطة – تلك الطوائف التى كانت تحركها قوى خارجية .

ولقد كرست النظم العربية الإسلامية الصراع الطبقى، وكان الفارق بين القلة الغنية والكثرة الفقيرة كبيراً جدا، ويرى كثيرون بأن المذاهب الدينية على اختلافها كانت في أساسها تعبيراً عن تناقضات اقتصادية واجتماعية ظهرت في

شكل تلك المذاهب والاتجاهات الدينية .

لقد كان الغنى والثروة والترف من نصيب القلة الحاكمة وكبار رجال الإدارة والمشرفين على الشئون المالية وقادة العسكر والمتولين مسؤوليات الأمن وحراسة الحكام، أما بقية أفراد المجتمع فكانوا يعانون من الفاقة والبؤس الشديد، ففي مصر مثلا خلال العصر الفاطمى كان إذا وقعت مجاعة أو أزمة يتمكن أفراد الطبقة العليا وكبار التجار من تحملها والعيش بشكل عادى أما بقية الرعية فكانوا في معاناة وهم ما بين "فان، وميت، ومشته للموت " (٣٠)

على كل حال يهم العرب في حياتهم المعاصرة تحديد موقفهم من التراث ذلك الميراث الثقيل من خزانة الماضى المليئة بالسلبيات والإيجابيات، وقضية التراث العربى الإسلامى تشكل لدى مجتمعاتنا العربية معضلة محورية في تحديد الاتجاه الأيديولوجى العام الذى بإمكانه أن يحكم مسيرتنا الحاضرة والمستقبلية، خصوصا وأن الموقف العربى الراهن يدفع إلى استلهام التراث لاستمداد عناصر القوة والمنعة، على اعتبار أن التراث واحد من أهم الأسلحة التى يمكن أن يدافع بها الإنسان عن هويته والتى تمكنه من التقدم والرقى، لأن التراث يشكل جزءا هاما في بنائنا الثقافي والروحى والنفسى، ولكن ليس معنى ذلك التسليم الكامل لتراث السلف، فهو ليس صنما يعبد، وعبادته وتقديسه يجر إلى التوقف والانجرار إلى الماضى أى التخلف، فاليابانيون أخذوا من الماضى كل ما يؤكد أصالتهم، ويقوى عزيمتهم فى مسيرة التطور، وأسقطوا تماما من حساباتهم كل ميراث أو تراث يابانى يعوق تقدمهم.

وإذا كان الماضى بتراثه ضروريا لبناء ذاتنا وإنجاز نهضتنا ونحن لن ننفصل عنه ولا يجب أن نقدسه أيضا، فينبغى علينا تقديره تقديرا موضوعيا لكى نلتمس منه الرؤية والتجربة التى تفيدنا في حاضرنا، ومعنى ذلك ضرورة استكشاف ما يتضمنه التراث من عناصر القوة وعناصر الضعف لكى يمكن الاستفادة من عناصر القوة وتلافي مواطن الضعف، مما يستوجب مجابهة صريحة للماضى ومراجعة دقيقة للتراث .

إن نظرتنا إلى الماضى تجرنا بالضرورة إلى الوقوف موقفا آخر محدداً أيضا من الحاضر، ولما كان هذا الحاضر ليس من صنعنا وإنما من صنع الآخرين فإن الموقف يصبح أكثر صعوبة ومؤداه هل نأخذ من المدنية الحديثة التى صنعتها أوربا ومن إنجازاتها وأفكارها أم نوصد الباب أمامها ؟! وإذا أخذ فماذا نأخذ من تلك المدنية ؟ وماذا نرفض ؟

لقد أصبح أمامنا الآن (بصدد تحديد موقفنا الأيديولوجى الآنى والمستقبلى) لزوم تحديد نظرتنا إلى التراث، وكذلك موقفنا من الفكر الغربى المعاصر؟ ولنحاول أولا الاقتراب من الموضوع ولكن بداية يجب أن نشير إلى بعض المصاعب والملاحظات التى تواجهنا عند محاولتنا التعامل مع قضية التراث العربى الإسلامى :

أولا: أن التراث العربى الإسلامى يعد جزءا أساسيا من أصولنا أى هويتنا

ثانيا: أن التراث العربى، وبالتحديد الجانب التطبيقى العقلانى والفكرى منه، قد شكل أساساً هاما للحضارة العربية خلال العصر الإسلامى (العصور الوسطى) أساساً يميزنا ويؤكد مكانتنا وسط مسيرة الحضارات الإنسانية ويبرز مقدرتنا على مواصلة هذا الدور الإنسانى إذا ما تأكدت هويتنا واستخدمنا الإمكانيات المتاحة لنا محلياً وعالمياً.

ثالثا: أن التراث العربى في جزء منه عبارة عن خبرات وتجارب أمة إلا ان هذه الخبرات والتجارب والمواريث تكون أحيانا موجبة وأحيانا أخرى سالبة، والمفروض على الأمم في حياتها اللاحقة أن تأخذ من الماضى الجانب الموجب وتستبعد الجانب السالب، وذلك حدث بالنسبة لأوربا في عصر النهضة عندما أخذت من تراثها وماضيها بعض أسس نهضاتها، كما أخذت عن التراث العربى والفكر الاسلامى كل ما يفيدها، كما حدث بالنسبة لليابان في عصر نهضتها الحديثة، والتى لم تفقد أصالتها وهويتها رغم أخذها بكل أسباب النهضة الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة .

رابعا: إن واحدة من أهم مشكلاتنا هى تعرض بلادنا للاستعمار الذى عمل على استغلالنا وتخلفنا، ولازلنا معرضين لتحدى الإمبريالية الغربية، ولم يترك هذا التحدى حتى ديننا وتراثنا الإسلامى، وهذا دفع بنا – أو بالأحرى لبعض منا – إلى التصدى لأي هجوم أو تحد موجه إلينا وخلال هذا التصدى والدفاع عن تراثنا وديننا لا يفرق المدافع عن هذا التراث بين الدفاع عن الفكرة الموجبة أو الدفاع عن الفكرة السالبة (كما أن المحارب والمدافع عن بلده لا يفرق بين هل يدافع عن أسرته أو زوجته أو أرضه أو بيته أو عشيرته أو بلده ... الخ)، وهذا إما يدفع في اتجاه عدم نقد الذات – خشية تشويه صورتها لدينا أو لدى الآخرين مما يؤدى في الوقت نفسه إلى الثبات على الماضى بتراثه، بما يتخلله من سلبيات وغيبيات، وخلل، وتجاهل العقل، وبعضه بالطبع لا يساير الحاضر – أو يدفع في مواجهة الغرب إلى الكفر بتراثنا وماضينا، وذلك لمواجهة الغرب

بأسلوب علمه وتكنولوجيته وطريقة تفكيره دون مراعاة خصوصيتنا مما يجر إلى افتقاد الهوية، فتصبح النتيجة هى التبعية .

وينادى بعض المفكرين في التعامل مع الفكر الغربى بمبدأ "افتح نافذتك" على كل الأفكار الجديدة والثقافات الواردة على ألا تترك الوافد يقتلع الجذور والثوابت، وعليه لا يجب أن تنتابنا حساسية في الأخذ من الحضارة الغربية، وطبيعى أن أية أمة في طريق تطورها تأخذ عن الآخرين وأحيانا تقلدهم، فهكذا فعلت اليابان حينما أخذت عن أوربا بل وهكذا فعلت أوربا ذاتها عندما أخذت عن العرب أنفسهم في بداية عصر النهضة كما سبق أن أشرنا.

والأخذ عن الآخرين قد يقتضى مسايرة أنساق ومناهج تفكيرهم في حدود معينة بيد أنه ينبغى علينا ألا نقلد الآخرين تقليداً أعمى وألا ننبهر بهم انبهارا مدهشا يفقدنا أصالتنا وهويتنا.

والواقع أن جميع تيارات التجديد في الفكر العربى المعاصر بدءا من القرن التاسع عشر – ارتبطت بنوع من العلاقة مع الفكر الأوربى الحديث والمعاصر علاقة تراوحت بين الاستلهام والاقتباس والتبنى الكلى أو الجزئى، وبين الرفض أو التحفظ أو المقاومة وكان هذا النوع من الفعل ورد الفعل يتم في إطار يختلف تماما عن الإطار الذى تم فيه التداخل الثقافي بين العرب وأوربا خلال العصور الوسطى والعصور القديمة، لأن علاقة الفكر العربى بالأوربى قد نمت حديثا في إطار ظاهرة الاستعمار الغربى المباشر وغير المباشر (٣١)، مما أوجد نوعا من التردد والحيرة فى عملية الأخذ عن الغرب أو رفض الأخذ عنه.

وحول حيرة المفكرين العرب المحدثين في القرن التاسع عشر إزاء الأخذ عن الفكر الغربى يقول ألبرت حوارنى " كانت القضية التى شغلت الطهطاوى، وخير الدين (التونسى)، وإن عبر عنها كل منهما بشكل مختلف، تدور حول سؤال هام هو: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءًا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم ؟" (٣٢)، أو بمعنى آخر عن المكون الأساسى فى تراثهم.

وكان زكى نجيب محمود يرى أنه يجب علينا أن نتجاهل ماضينا وتراثنا تماما حتى نتخلص من قوانينه القاسية – أحيانا – التى تمنعنا من الحركة وأن نتجاوب مع الفكر الأوربى الحديث، غير أنه اقلع عن هذا الرأى وقرر أننا لا نستطيع التخلى عن ماضينا، بل ينبغى أن نستدعى النافع منه والذى يفيدنا بشكل مباشر، ومعنى ذلك أن نأخذ من الحضارة الغربية ما يمكن أن ينفع لتطورنا ذاتيا مع الإبقاء على هويتنا من الضياع .

وقد نشأت احدى تيارات الفكر القومى العربى الحديث على أرضية سلفية كان الدين الإسلامى لحمتها، بينما كان هناك تيار قومى آخر نشأ على أرضية علمانية، ولكنه ارتبط في أذهان الناس لفترة طويلة بعلاقته بأوربا والدول المستعمرة، وهذا يفسر ما نراه اليوم من تقلبات في التيارات السياسية في الوطن العربى، ومن العودة الدورية للتيارات الأصولية التى تنتعش في فترات الضعف مما يؤثر بالسالب على قوة دفع الاتجاه القومى العربى .

إن عدم تحديد موقفنا إزاء التراث يجعل البعض منا مضطراً للعيش مع تصورات القرون السحيقة والأفكار السلفية والنصية، بينما يصارع البعض الآخر تيارات القرن العشرين والحادى والعشرين الصاخبة، في حين تقف فئة ثالثة في مرحلة متوسطة بين القديم والحديث [٣٣].

إن واحدة من سمات الشخصية العربية تكمن في سيطرة العواطف على أحكامنا، فإذا كان بعض المفكرين متحمسين للفكر الماضى والتراث فإنهم في هذه الحالة ينشغلون به عن الحاضر المعاش ويتجاهلون الواقع، وإذا تحمس بعض المفكرين للفكر الحديث ارتموا في أحضانه متجاهلين الماضى والتراث أو رافضين له حتى لو كان مفيدا، وهؤلاء يكونوا قد وقعوا في خطأ فادح، حقا إن الموقف يقتضى كثيرا من العقلنة التى يجب أن تسيطر على أحكامنا وتصرفاتنا.

ومع ذلك فإن المفاهيم الحديثة تؤكد على أنه لا توجد فكرة أو نظرية دائمة ديمومة أبدية، لأن الفكرة أو النظرية ذات أبعاد ثلاثة هى الزمان والمكان والظروف المحيطة، وطبيعى أن تغير أى من هذه الأبعاد – خاصة أن البعد الزمنى متغير بالطبع – لا بد أن يغير ويبدل النظرية أو يلغيها ومن هذا المنطق ليس من المتصور أن تظل كثير من المفاهيم والنصوص الماضية متحكمة في تصوراتنا الآن، لأن معنى ذلك توقف التاريخ، وتجاهل حركة الزمن، وهذا معناه التخلف عن ركب الإنسانية الذى يسرع الخطى كلما تقدم الزمن .

أزمة الموقف القومى العربى

أ- الأوضاع الداخلية

يرى كثير من المفكرين العرب أن المخرج من الأزمة التى تعانى منها الأمة العربية هو مولد قوة عربية مندمجة أو متحدة قوة يكون بإمكانها من خلال انتهاجها لخط سياسى واقتصادى محدد تحقيق التنمية المادية والاجتماعية والثقافية المستقلة التى تعبر بنا مرحلة الحركة الوطنية الديمقراطية، أى التحرر

الاقتصادى العربى واقامة سوق عربية مشتركة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، كبديل للتبعية والتخلف والتباين الاجتماعى، فهل بالإمكان تجاوز أزمة التجزئة العربية ؟ .

والحقيقة أن أزمتنا الداخلية ذات أبعاد متعددة، فالخطاب القومى العربى مازال في تعريفه لـــ"الهوية" أى القومية العربية ميتافيزيقيا ولا يرتكن على الأسس المادية، وهو خطاب أيديولوجي في تصوره للمشروع القومى العربى في ماضيه القريب ومستقبله المفترض، وهو رومانسى في تحديده مكانة العرب والقومية العربية ضمن التاريخ الإنسانى(٣٤)، ولقد ظهرت هذه الرومانسية وتعرت بعد أحداث سبتمبر فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد غزو العراق، والتدخل فى السودان، ومحاولة التدخل فى لبنان مع استمرار المذابح فى فلسطين.

والأمر يرجع الي حالة اللاوعي التى نعاني منها، ويرجع إلى نظمنا التعليمية، تلك النظم التى لا زالت أدنى من مستوى العصر، فلا زال التعليم العربى يعتمد على طريقة التلقين والحفظ في التعلم؛ وهى ذات آثار سلبية تؤدى إلى قتل الإبداع والخلق عند الطلاب، ومقرراتنا الدراسية بالمدارس وحتى بالجامعات – خاصة في العلوم الإنسانية – توضع بطريقة التجميع المعلوماتى غير المتناسق الذى يتميز بالتكرار والاضطراب وعدم المنطقية أحيانا، ولذلك لا حل لهذه المقررات لدى الطلاب إلا بالحفظ عن ظهر قلب، لأن تلك المعلومات تخاطب الذاكرة وتتجاهل عقول الطلاب (٣٥)، يترتب على ذلك استمرارنا في اجترار وإعادة طرح وتذكر أفكارنا الماضية، أو حتى تكرار أفكار الغرب التى أصبحت هى الأخرى قديمة بالنسبة له، وبينما يتقدم الغرب في جميع النواحى الإنتاجية والتكنولوجية والثقافية، ويخرج أفكاراً لا نستوعبها إلا في وقت متأخر نجد أنفسنا نكرس التخلف ونؤكد بالطبع تبعيتنا.

إن واقع النظم والمناهج التعليمية العربية يكرس الاغتراب في اتجاهين : **أولهما** الانجرار نحو الماضى حيث الأفكار السلفية النصية البعيدة عن عصرنا ، **وثانيهما** الانجرار لمسايرة الاتجاهات الحديثة، والاتجاه الأخير يدفع بنا إلى اتخاذ النموذج الأجنبى بكلياته، وذلك المنحى يجرعنا جرعات من الأفكار بعضها مناسب وبعضها ليس مناسبا لواقع الحال العربى لارتباطها بالأوضاع الأجنبية التى نشأت فيها، إن ذلك يعنى إسقاط مفاهيم غريبة على واقع عربى مخالف وهو إسقاط تعسفي لا يأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخى والوضع

العربى وهو لذلك اغتراب عن واقعنا .

والحق أن عرضا سريعا لما تروجه الأدوات الثقافية العربية المعروفة سواء كانت كتبا أو مجلات أو إذاعات أو تلفزيونات تكشف لنا عن سلبيات أوضاعنا الثقافية ونظمنا التعليمية بشكل واضح ويبدو فيه وجود اتجاهين فكريين أو قل وجود بضاعتين ثقافيتين مختلفتين، بضاعة السلف الذى ليس معنا وبضاعة الغرب الذى لسنا معه، ونحن عن كلا البضاعتين مغتربون، وواضح أن وضعا ثقافيا كهذا لا يمكن أن ينتج فكرا منظما مستقلا له سلطة على واقعه وتطلعاته، إن أى فكر ينشأ مرتبطا كل الإرتباط بالقديم أو مرتبطا كل الارتباط بالمعاصر غير المتناسب مع أوضاعنا لابد أن يكون مشوها (٣٦) .

إن التردد الذى ينتابنا في التيقن من مكانة الماضى يرجع إلى أن الحاضر بأفكاره ممتزج باللحظة التى سبقته، وتلك التى تلته أى بالماضى وبالمستقبل، غير أن الماضى مهما كان غناه لا يمكن في حضور حاضر متدن وغير قادر على الاستيعاب والفعل أن يسهم في تدعيم ذلك الحاضر فضلا عن المستقبل(٣٧).

والمأساة الفعلية تكمن في أن الماضى – والمتعصبين لفكره – يريد أن يكون الحاضر استمرارا له، إن ذلك معناه أن الزمن التاريخى المتغير يحل محله الزمن المطلق المتوقف (٣٨) والنتيجة هى إما الركون إلى نموذج السلف الذى يزداد مع الوقت توغلا في الماضى بالشكل الذى يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، أو الركون إلى النموذج الأوربى الذى يتوغل في المستقبل بالشكل الذى يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اطراد التقدم العلمى والتكنولوجى الهائل(٣٩).

ولقد أدى عدم إنجاز مرحلة التطور الوطنى الديمقراطى إلى غياب الحرية، ومصادرة الرأى، وتكريس أفكار السلف، وإبقاء نظم الحكم الرجعية المرتبطة به، وترتب على ذلك عدم سيادة وانتشار التعليم وبالتالى زيادة نسبة الأمية مما شكل خطرا على مجمل العقل العربى وعلى طموحات الجيل الحاضر(٤٠). وقد أدت الأمية بعامة والأمية الثقافية بخاصة إلى وجود فراغ ثقافي تقوم بملئه وسائل الإعلام الغربى ذات الهيمنة الثقافية، لذلك فإن تبعيتنا للآخر ليست اقتصادية فحسب وانما ثقافية أيضا، مما يؤدى إلى سيادة القيم والسلوك والاتجاهات الغربية وبالتالى يعوق الاستفادة من الفكر والتراث العربيين (٤١).

إن واحدة من أبرز عيوب الشخصية العربية الاهتمام بالكلام دون العمل،

والذين يهتمون بالكلام يميلون إلى إبراز ذواتهم، والحقيقة أن المثقفين العرب يميلون إلى تضخيم الذات العربية إلى حد اعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية هى حضارة العالم، وأن ما عداها لا شئ، والذين يفكرون بهذه الطريقة يتجاهلون النهضة الأوربية المعاصرة، وهم بذلك يهربون إلى الماضى ويعيشون في أفكار السلف متصورين أن حضارتهم السابقة سوف تعود ثانية .

ومن أهم سمات الشخصية العربية فى الوقت الحاضر هو المزيد من تغليب ومخاطبة العواطف أكثر منها مخاطبة العقل، وذلك بالطبع يجر إلى الانسحاب إلى الماضى؛ لأن العاطفة تنساق إلى ما يرضيها لا إلى ما يطلعها على الحقيقة القائمة الآن فعلا التى غالبا ما تكون مريرة .

إن الوضع الاقتصادي العربي الراهن يعاني من اعتماده في الدول البترولية خاصة علي الدخل الريعي لأن استخدام آبار البترول لاستخراج النفط منها بواسطة الدول الأجنبية للحصول علي المال هو أشبه بزراعة الأرض بواسطة المستأجرين مقابل دفع الإيجار بينما صاحب الأرض، وصاحب آبار البترول لا ينتجان ويعيشان من خلال الدخل الريعي لذلك يجب خلق برنامج اقتصادى إنتاجى زراعى صناعى، تكنولوجى أكثر منه تجارياً، أو ريعياً.

كذلك فإن واحدة من أهم سمات الحكم في أقطارنا العربية، أن السلطة تحوز قدرا من القدسية التي لا تمس، ناهيك عن أن تناقش فهي " ظل الله علي الأرض " والسلطة التي لا تناقش لا يمكن نقدها؛ وانعدام النقد يؤدي إلي استحالة التغيير والتقدم، إن السلطة المقدسة كانت من سمات العصور الوسطي ومن ثم لا يمكنها التعامل مع معطيات العصر .

وكانت فترة الحكم العثماني في غير صالح تقدم القومية العربية، حيث حكمت البلاد العربية علي شكل ولايات منفصلة، ولما جاء الاستعمار قام بتجزئة المنطقة العربية وبناء الحدود بين أجزائها (أقطارها) المستعمرة، خاصة وأن الدول المستعمرة وأساليب الاستعمار كانت مختلفة من قطر إلي آخر، وأفرزت اتفاقيات مثل سايكس بيكو تقسيمات قطرية كالجزيرة العربية وفلسطين (إسرائيل وفلسطين الآن) ولبنان وشرق الأردن وسوريا والعراق وإمارات الخليج- أضيفت إلي تقسيمات قطرية عربية مستعمرة كانت موجودة من قبل كمصر والسودان، وليبيا وتونس والجزائر والمغرب والصومال وموريتانيا، والمحصلة النهائية هي التأصيل التاريخي للقطرية العربية، ولقد استقرت التقسيمات السياسية للبلدان العربية، ولما تسلمت أسر وحكومات عربية إدارة

بعض البلدان العربية حتى بعد إعلان استقلالها – السياسي – طغي التفكير الإقليمي، وصدرت القوانين المحلية وقوانين الجنسية ...الخ التي دعمت و ثبتت الكيانات الإقليمية، كما أن توافر أو تكدس النفط في بعض الوحدات السياسية جعل حكامها يفضلون الوضع الإقليمي حرصا منهم علي الدخل البترولي المرتفع الخاص بهم، كالسعودية، والكويت ودول الخليج الآخرى وغيرها[٤٢].

ولذلك ينبغي النظر إلي الإخفاق القومي لا من زاوية أثر الاستعمار الغربي فحسب بل من زاوية المسئولية الذاتية [٤٣] لدي الحكومات والشعوب العربية التي تتسم سياساتها بالتناقض بين النظرية والتطبيق؛ فيتحدث الزعماء والحكومات وأحيانا الشعوب العربية عن الهوية والقومية والوحدة العربية، ويعلنون تأييدهم لها ومناداتهم بها، وهم في الواقع يكرسون الإقليمية والانفصالية فيؤكدون أن لقطرهم علما و نشيدا وحدودا وجيشا وشعبا مميزاً عن غيره، لقد حاولت المنطقة العربية بقيادة القلب (مصر وسوريا) خلال الخمسينيات والستينيات تحقيق موقف قومي ووحدوي عربي، ولكن هذه التجربة تآمرت عليها القوى الرجعية كما أن التجربة كانت لها سلبياتها وظروفها الداخلية والخارجية التي أدت في النهاية إلي فشلها في تحقيق ما طمحت إليه، وبعد هذه المحاولة دخلت المنطقة العربية فى حروب مع اسرائيل، وفى مواجهة القوى العربية مما أدى إلي المزيد من الإقليمية والتشرذم.

إن من المدهش أن نعرف أن الجيوش الموجودة في البلدان العربية لم تخدم المصالح العربية، ولم تحقق الأهداف التي من المفروض أن تحققها والمتمثلة في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي لواحدة من أهم البلدان العربية هي فلسطين، واحتلال مناطق عربية في سوريا ولبنان، بل وأخيراً احتلال القوات الأمريكية للعراق ولم تنجح الجيوش العربية مجتمعة علي مواجهة جيش الاحتلال الإسرائيلي وقتما كان مازال غضا، ولذلك فإن الموقف العربي المتردي، الخائن أحيانا هو الذي جر إلي هزيمة العرب في عام ١٩٤٨م، وفى مرات أخرى تالية.

بل إن المثير للضحك أن الصدامات والمواجهات العسكرية بين جيوش عربية وجيوش عربية أخري كانت بعد عام ١٩٤٨ أكثر بكثير من تلك الصدامات بين جيوش عربية وجيوش أجنبية وخاصة في مواجهة إسرائيل، فالصدامات العربية بالقوي الأجنبية وقعت عام ١٩٤٨ ضد إسرائيل، وفي سنة ١٩٥٦ضد دول العدوان الثلاثي ومنها إسرائيل، وفي سنة ١٩٦٧ في مواجهة

إسرائيل والقوي الغربية من ورائها ، وسنة ١٩٧٣ضد إسرائيل أولا ثم القوي الأجنبية الغربية ثانيا، وفي سنة ١٩٨٠ في مواجهة إيران خلال الحرب العراقية الإيرانية لأسباب ليست معروفة بعد حتى الآن رغم ما هو معلن، لأن شواهد الأمور تبين أن العراق الذى ساعدته فى الحرب دول عربية أخرى قام بحرب ضد إيران بلا مبرر موضوعى، فكانت حربا تخدم مصالح الولايات المتحدة الأمريكية أولا، وإسرائيل ثانيا، وضد نجاح الثورة الإسلامية عموما، ثم أخيرا الحرب غير المتكافئة بين بقايا الجيش العراقى المهلهل وجيش القوى العظمى بقيادة الولايات المتحدة و قرارها.

أما المواجهات التي وقعت بين دول عربية ودول عربية أخري فكانت كثيرة مثل الصدام الذى وقع بين جمهورية اليمن المستقلة التي حاولت التخلص من النظام الملكي بتأييد ومساعدة عسكرية من مصر وبين مؤيدي حكم الزيديين من السعوديين المدعمين بالقوي الاستعمارية خاصة البريطانية، وصدام آخر وقع بين الجيش الأردني والفلسطينيين في أيلول عام ١٩٧٠م حيث قتل ما يزيد عن ٣٥ ألف شخص فلسطيني، وصدام ثالث وقع بين مراكش والجزائر، ومواجهة وقعت بين الجيشين المصري والليبي سنة ١٩٧٩ لم يكن لها مبرر، ووقع صدام بين اللبنانيين والفلسطينيين، وكذلك وقع احتكاك بين الجيش السعودي والجيش القطرى، ووقع الاعتداء العراقي علي الكويت عام ١٩٩٠م، ثم وقع التصادم العربي بين جيش اليمن الشمالية وجيش اليمن الجنوبية قبل الاتحاد ١٩٩٣-١٩٩٤، ثم كان تحد بسيط بين الجيشين المصري والسوداني ١٩٩٤ فى حلايب وشلاتين .

إن استمرار حالة الإقليمية والتجزئة السياسية التي نقاسي منها ولدت موجة يأس كبيرة، بدأت توحي بخلل ذاتي في الشخصية العربية، ويري نديم البيطار أن عملية تحقيق توحد عربي لا تتم إلا بتوفر دولة أو إقليم قاعدة تنطلق منه فكرة الوحدة، ويجر إليه ويضم معه الدول والأقاليم الأخرى، وكانت مصر هى الدولة القاعدة للفكر القومى في الخمسينيات والستينيات خلال فترة انحسار المد الاستعماري، وقيام حركات التحرر والاستقلال، والاندفاع نحو الوحدة العربية، وفى تلك الفترة كانت فكرة الوحدة العربية تؤيدها الشعوب العربية وترفضها معظم الحكومات العربية، والواقع أن الدولة القاعدة تعتبر ضابطا وموجها لعملية التلاقي والتوحد العربي (٤٤).

لذلك فإن غياب الدور المصري (الإقليم القاعدة) نتيجة للمشاكل والحروب،

والضغوط الغربية والرجعية العربية وضعف القرار السياسى المصرى أدي إلي توقف محاولة تجاوز الدولة القطرية، وتوقفت ثم فشلت عملية خلق آلية وحدوية تحل محل الآلية القطرية في ضوء الإقليمية وتكريس التجزئة بفعل توجهات الحكومات والحكام ذات المسئولية الأولية وبفعل القوي الإمبريالية الغربية[٤٥].

لقد لاحظ المستعمر الغربي (إنجلترا بالذات) خلال تجربة وحدة مصر والشام في عهد محمد علي أن توحد قلب الوطن العربي (مصر و الشام) هو المدخل الحقيقي لإيجاد توحد عربي، فكما أنه لا يعيش إنسان بلا قلب كذلك لا يوجد وطن عربي موحد طالما لم يدخل فيه منطقة القلب، وبدأت تجربة دولة محمد علي حول مصر وامتدادها في السودان، والشام وامتدادها، وبدأ نزوعا مصريا سوريا نحو الوحدة فى القرن العشرين وهذا ما شاهدناه بعد أكثر من مائة عام وبالتحديد عام ١٩٥٨ في الوحدة المصرية السورية في عهد جمال عبد الناصر وشكري القوتلي، وبناء علي هذا الوضع الجيوبولتيكي للمنطقة العربية أقرت الدول الاستعمارية الغربية بقيادة إنجلترا حتى ١٩٤٥ وبقيادة الولايات المتحدة بعدها سياسة مؤداها عزل مصر عن الوطن العربي وعن سوريا خصوصا، وذلك بعد أن تبين خطر مصر علي المشاريع الاستعمارية لأنها القطب الجاذب للعمل الوحدوي العربي مما يجعلها نواة لأية قوة عربية في المستقبل، وكان زرع الكيان الصهيونى بدءا من أواخر القرن التاسع عشر ومرورا بوعد بلفور وحتى إعلان دولة إسرائيل ١٩٤٨، هدفه منع توحد القلب، أو بالأحرى لكي تصيب منطقة القلب بالعطب حتى يمتنع تكامل وحدة الجسد العربي [٤٦]، وما إن قامت الوحدة بين مصر وسوريا ١٩٥٨ حتى انزعجت بل إنتفضت اسرائيل والدول الغربية والرجعية العربية، ولم يهدأ لها بال إلا بوقوع الانفصالية بين البلدين ١٩٦١، وأعقبها حرب اليمن ١٩٦٢، ثم تقع هزيمة ١٩٦٧ وتجهض المحاولة الوطنية نحو الوحدة العربية.

ولقد وقعت الحرب الإيرانية ١٩٨٠ حتي ١٩٨٨ بتحريض من الولايات المتحدة الأمريكية بهدف:

أولا: إجهاض الثورة الإيرانية الإسلامية المواجهة للوجود الأمريكي.

ثانيا: تحطيم قوة البلدين العسكرية الضخمة العراق و إيران.

ثالثا: إشغال المنطقة العربية بكاملها عن واحدة من أهم قضاياها وهي قضية فلسطين، بل إن الحرب العراقية الإيرانية قد جعلت البلدان العربية تنسي هذه القضية الأم التي كان لها الدور الأساسي في أي محاولة للتجمع أو التوحد أو

الإحساس بالانتماء الواحد.

رابعا: منع طرح أى توجه لتوحد محور إيران العراق سوريا في مواجهة إسرائيل وهو اتجاه كان مطروحا بالفعل.

ثم تقع حرب الخليج بين العراق والكويت ١٩٩٠/ ١٩٩١ بشرك آخر نصبته الولايات المتحدة لكى تتخلص ليس فقط من القوة العسكرية المتنامية للعراق، ومن ترسانة الأسلحة التى كان يملكها، والتى كانت تشكل خطرا على إسرائيل، ولكن أيضا لكى تقوض إمكانيات العراق الاقتصادية وتطوره التكنولوجى الذى كان مؤهلا لإنتاج القنبلة الذرية ودخول النادى النووى، كقوة عربية كبرى مما يؤهله لأن يكون قوة لا تهدد إسرائيل فقط وإنما يصبح هو الإقليم القاعدة لتحقيق الوحدة العربية المنشودة، ولكن الولايات المتحدة خلقت جوا ترتب عليه احتلال العراق للكويت، ثم رفضه الانسحاب منها، وقامت الولايات المتحدة بنقل وحماية أعضاء الأسرة الحاكمة فى الكويت (آل الصباح) الذين استقروا فى السعودية، لكى تصنع لهم أو بحجتهم الولايات المتحدة الأمريكية حربا، وتكون لهم تحالفا يقضى على قوة العراق العسكرية ثم تنقلهم إلى كراسى حكم الكويت بعد طرد جيش العراق وتدمير قوته العسكرية والاقتصادية، وحصاره منذ سنة ١٩٩١ وحتى ٢٠٠٣، ثم تقوم الولايات المتحدة وبريطانيا بشن حرب كبرى – بحجة وجود أسلحة دمار شامل فى العراق – ودون موافقة الهيئة الدولية على ذلك، حربا قضت على الأخضر واليابس هدفها التخلص من صدام حسين المعادى لاسرائيل والولايات المتحدة، والإستيلاء على البترول العراقى ربما لقرن قادم، والقضاء على العراق كقوة إقتصادية وعسكرية لكى تكون خصماً من أية قوة عربية، غير أن شعب العراق شعب لا يقبل الهوان وهو الآن يدير حرب مقاومة ربما تجعل أمريكا تعيد حساباتها .

وأخيراً تتمثل أمامنا أزمة أخري تلك هي تقوية عناصر الأصوليين الإسلاميين بهدف قلقلة الأنظمة العربية خاصة تلك التي تشكل قوة اقتصادية وبشرية كبيرة وهي – السودان – ومصر – والجزائر، إن انتشار النشاط الإرهابي في مثل هذه الدول وقيام أنظمة ثيوقراطية في بعضها يؤدي إلي جر تلك البلدان إلي الوراء، ومنعها من التقدم، والتنمية وإنجاز الحركة الوطنية الديمقراطية أي الوحدة القومية للمنطقة العربية وكانت تلك الأنظمة الأصولية تعادى الولايات المتحدة والغرب، لذلك تحولت الولايات المتحدة من دور المدعم والخالق لهذه الأنظمة العربية أول الأمر إلى دور الراغب فى القضاء عليها

وبالأحرى القضاء على الكيان السياسى والاقتصادى لدولها.

ب- **الظروف الخارجية**

إن صعوبة مولد قوة عربية في جوانبها الاقتصادية أو السياسية أو امتناع إيجاد صيغة وحدوية فدرالية أو كونفدرالية تضم الأقاليم العربية يرجع أيضا إلي مؤثرات خارجية في الوضع الدولي – بخلاف الظروف والأوضاع الداخلية في بلدان الوطن العربي ذاته والتي قمنا بمناقشتها وتحليلها في البند (أ) – وقد كانت ولا زالت المؤثرات الخارجية ذات نتائج سلبية بالنسبة لنا، وترجع تلك المؤثرات إلي عدد من المتغيرات الكبيرة التي شهدها الوضع الدولي في السنوات الأخيرة وأخطر هذه المتغيرات هي :

أولا: سقوط الاتحاد السوفيتي باعتباره كان قوة عالمية كبري لها تأثير ضخم – قوة كانت تأتي في المرتبة الثانية وأحيانا الأولي علي مجريات الأحداث الدولية – وبإمكانها إحداث توازن في السياسات الدولية ، والقوة الوحيدة التي كان بإمكانها أن تعارض الولايات المتحدة وأن تمنعها من الضغط والسيطرة علي الشعوب الصغيرة واستنزاف طاقتها .

ثانيا: ترتب علي ذلك أن أصبح العالم تحكمه قوة وحيدة (الولايات المتحدة الأمريكية) لها تمام التحكم في الخطط السياسية والعسكرية والاقتصادية، وهذه القوة الكاسحة ذات التأثير الضخم تعوق بروز أية قوة دولية كبرى منافسة، والولايات المتحدة تحاول إعاقة تطور روسيا – القلب القوي للاتحاد السوفيتي القديم – خلال المرحلة الانتقالية ودخول مرحلة الاستقرار السياسي والاقتصادي خشية أن ينعكس ذلك سلبا علي وضعية الولايات المتحدة الدولية، وعلي استخدامها لسياسة القرار الواحد في الحلبة الدولية، كذلك فإن الولايات المتحدة تنظر بتربص وحذر من عملية النمو والتطور الاقتصادى والتكنولوجى فى النواحى المدنية والعسكرية والثقافية فى الصين الشعبية، خاصة أن نظامها الحاكم لا زال يتصف بالشمولية ولو أنها مرنة ومتطورة رأسمالياً بدرجة فائقة السرعة.

وتحاول بعض الدول الكبرى التي تأتي في المرتبة الثانية بعد الولايات المتحدة، كأوروبا الموحدة أن تبلغ مرحلة الفعل وبأن تملك رأيا مستقلا نافذا، ولكن الغول الأمريكي قادر حتى الآن علي إرجاع تلك الدول أو القوى وإرغامها علي قبول وجهة النظر الواحدة التي يفرضها علي السياسات العالمية، وبإمكان الولايات المتحدة فى حالة استمرار الوضع الدولى الراهن أن تعيد تنظيم خريطة العالم حسب ما يتراءى لمصلحتها حتى ولو علي حساب قوي أو شعوب أخرى،

أو إيقاد حروب حدودية أو أهلية، أو تشطير دول أو تحطيم القوة الاقتصادية لأي كيان أو تكتل اقتصادي آخر، يبدو أن قوى الاتحاد الأوربى، والصين، وروسيا لن تقف متفرجة لوقت طويل على ما يجرى من تجاوزات لسيد الحلبة الأمريكى.

ثالثا: وجود "إسرائيل "- الدولة التي تم زرعها كسهم متقدم ومصوب نحو الشعوب العربية – المكونة من يهود الشتات بقيادة زعامات الصهيونية، الدولة التي تمثل قوة متفوقة اقتصاديا وعسكريا وتكنولوجيا بأثر المساعدات الصهيونية والأمريكية، الدولة التي تبنتها منذ البداية الدول الغربية، إنجلترا التي أصدرت وعد بلفور ١٩١٧، وفرنسا وأمريكا وروسيا التي أيدت قيام دولتها إسرائيل، ثم الولايات المتحدة الأمريكية التي تعامل إسرائيل وكأنها ولاية أمريكية، والواقع أنها تحقق بوجود إسرائيل مخطط السيطرة الغربية علي المنطقة العربية الغنية بالبترول وخطورة إسرائيل في أنها – بمساعدة الولايات المتحدة – لاتراهن فقط علي إيجاد دولة قومية ليهود الشتات علي حساب تشتت الشعب العربي الفلسطيني، وإنما تكمن خطورتها في أنها تعمل علي خلق قوة عسكرية ونووية وحيدة في المنطقة يمكن استخدامها في التهديد والضغط والهجوم علي أي إقليم أو قطر عربي لا يتمشي مع السياسات المفروضة من جانب إسرائيل والولايات المتحدة، ومع السيطرة والاستغلال بالقوة المنتهجة ضد الدول العربية .

إن المشكلة الحقيقة تكمن في أن إسرائيل قد التقت مصالحها مع مصالح الدول الغربية بزعامة الولايات المتحدة حاليا في نقطة مشتركة هي ضرورة منع العرب من التلاقي أو الاندماج أو التوحد، وتخطيط تلك الدول ومعها إسرائيل لتحقيق التشرذم والإقليمية العربية، فذلك الوضع أنسب لاستنزاف الثروات العربية – خاصة البترول– ويمنع مولد قوة وطنية قومية يمكنها تحقيق الاستقلال الاقتصادي الذي يجر إلي قفل السوق – إلي حد كبير – في وجه البضائع الأجنبية والاعتماد علي الذات .

والحديث عن إسرائيل كقوة في منطقة الشرق الأوسط بعيدا عن علاقاتها وارتباطها بالقوة الإمبريالية، يكون من قبيل ليس فقط سوء الفهم لوضع إسرائيل وحقيقة نشأتها، بل وعدم إدراك للموقف الغربي المؤيد لإسرائيل، ولذلك فإن وقوع مواجهة بين إسرائيل وبعض الدول العربية أو كلها هى في الواقع مواجهة لإسرائيل ولقوي أخرى مؤيدة لها بقيادة الولايات المتحدة التي تسيطر إسرائيل واليهود علي جزء ضخم من سياستها ورأسمالها وإمكانياتها مما يستلزم من العرب أن يكونوا على مستوى التحديات وهذا من المفترض أن

يجر إلى موقف وحدوى عربى .

رابعا: ظهور قوة عظمي مؤثرة وهي قوة الاتحاد الأوربي الذي يتكون علي أسس تسمح بخلق قوة اقتصادية أوربية موحدة يكون بإمكانها المنافسة علي المكانة السياسية والسوق الاقتصادية الدولية في مواجهة القوي الأخرى خاصة الولايات المتحدة الأمريكية و اليابان .

خامساً: بروز الكتل الاقتصادية العملاقة في شرق وجنوب شرق آسيا، وأولها اليابان باعتبارها القوة الثانية في العالم اقتصاديا وتكنولوجيا، قوة لها سيطرة علي الجزء الأكبر من الصناعات الالكترونية المتقدمة وعلي جزء كبير من صناعة السيارات، كذلك هناك قوة الصين باعتبارها قوة سكانية وجغرافية، واقتصادية ونووية رهيبة تحقق الآن أكبر معدلات النمو في العالم، ثم قوة كوريا الجنوبية الاقتصادية المتنامية خاصة لو حققت وحدة مع كوريا الشمالية، وتوجد في جنوب شرق آسيا مجموعة النمور الخمسة ذات القوة الاقتصادية الكبيرة وهي ماليزيا وسنغافورا، وتايلند، وإندونيسيا، وتايوان، كذلك فإن الهند هى الأخرى قد لحقت بركب التطور السريع فى الشرق الاقصى، ولقد استشعرت القوي العالمية الكبرى عظمة وخطورة النقلة التي تجري في جنوب شرق آسيا، فالرئيس الأمريكي (كلينتون) في مؤتمر نيوشاتل بغرب الولايات المتحدة الأمريكية يعلق علي المؤتمر بقوله : إن القرن الواحد والعشرين هو قرن آسيا .

سادسا: ويشاهد العالم في السنوات الأخيرة تحقيق الوحدة القومية للدولتين الألمانيتين الغربية والشرقية، وهناك محاولة لتوحيد الصين الشعبية والوطنية (فرموزا) مما يجعل الصين اذا ما انضمت إليها فرموزا (تايوان) قوة يعمل لها ألف حساب، ولكن هل ستقف الولايات المتحدة موقفا سلبيا إزاء محاولات الصين لضم تايوان؟ أما الاتحاد الأوربى فقوته فى تنام مستمر، هذا في حين تفشل محاولات الدول ذات المستوي الثالث أو دول العالم النامي في تحقيق أي اتجاه في التوحد القومي، فغير ممكن حتى الآن تحقيق القومية الطورانية في شرقى أوراسيا حول تركيا، ولا القومية السلافية فى شمال البلقان وروسيا، ولا القومية العربية في المنطقة الشرق أوسطية، وبالعكس فإن دول العالم الثالث تشاهد المزيد من التجزئة وانفصال العناصر والقوي داخل الوحدات السياسية الواحدة.

سابعا: تقوم القوي الكبرى بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل بمحاولات لتعميق أو خلق الإقليمية والتشرذم في المنطقة العربية، ففي نطاق وادي النيل، المؤهل طبيعيا للتوحد توجد دولة أصولية في السودان، ودولة

ليبرالية في مصر، وتخطط القوى الخارجية لخلق المشاكل بين البلدين اللذين لهما علاقات تاريخية خاصة، ومن جانب آخر تحاول نفس القوى إحداث التقلق في جنوب السودان وترنو إلي فصله عن شمال السودان، إن الغرب وبالتحديد الاستعمار الإنجليزي هو الذي عمق وجود اختلافات جنسية ولغوية ودينية واقتصادية بين جنوب السودان وشماله وبين غرب السودان وباقى ولايات الشمال، إن أهالي الجنوب يحسون بالغبن بسبب تجاهل الشمال لمصالحهم، والواقع أن تجاهل مصالح الجنوب موجودة منذ وجود الاحتلال الإنجليزي في السودان خلال الحكم الثنائي، وإذا كان الجنوب زنجيا والشمال عربيا، فإن المستعمر قد جعل قسما من أهل الجنوب مسيحيا يتحدث اللغة الانجليزية في الغالب في مواجهة أهل الشمال المسلمين الذين يتحدثون اللغة العربية كذلك استغلت القوى الغربية بزعامة الولايات المتحدة فرصة الأزمة المشتعلة فى دارفور ليس لحلها أو تهدئة الصراع فيها بل استغلالها للتدخل فى شئون السودان وإستغلاله، وحتي في داخل مصر ذاتها تجري محاولات لقلقلة الوضع المستقر عن طريق العمليات الارهابية للقوى الأصولية، ولو أن مصر قد أمكنها حتى الآن ضرب هذه القوى .

وفي شمالى إفريقيا (القسم الغربي من العالم العربي) المنطقة ذات الإمكانيات الاقتصادية الهائلة يقوم اتحاد المغرب العربي وهو مكون من ليبيا وتونس والجزائر ومراكش وموريتانيا لكن هذه المنطقة موجه إليها هي الأخرى مخطط يبغي ربطها بالمصالح الأوربية بدلا من إرتباطها بالقوى العربية .

وفي منطقة الهلال الخصيب التي تصور سكانها في وقت من الأوقات إمكانية قيام وحدة بين أقطارها، فإن الوضع فيها مضطرب هو الآخر فهناك العراق الذي أصبحت وحدته السياسية محل جدل بعد حرب الخليج ١٩٩١، وبعد الحرب الأمريكية البريطانية المدمرة عليه عام ٢٠٠٣، أما الشام فهي مشطورة إلي أقاليم منفصلة سوريا في الشمال، ولبنان فى الجنوب، والأردن في الشرق أما فلسطين فقد التهمتها إسرائيل وأبقت علي بعض مناطق منها كغزة والضفة الغربية، ثم سمحت بعد مؤتمري أوسلو ومدريد واتفاق غزة – أريحا بتواجد حكومة إدارية فقط في غزة والضفة، حكومه فى ظل الاحتلال الاسرائيلى هدفها إيهام عرب فلسطين، والمشغولين بقضية فلسطين من العرب شعوبا وحكومات بأن أرض الفلسطينيين قد عادت إليهم، وإيقاف أو إضعاف ثورة الحجارة التي أرهقت اليهود، وضرب القوة العسكرية المتنامية للتنظيمات الثورية كالجهاد الإسلامى، وحماس، وتكوين حكومة إدارية فلسطينية موالية لاسرائيل، وتحويل

منظمة التحرير الفلسطينية إلي قوات أمن (جندرمة) تضرب علي يد صبيان الحجارة وقوى الكفاح الوطنى، وتوفير قوات أمن إسرائيلية جاهزة لضرب أي تمرد يفلت من يدي (الجندرمة)، وهذا قد يحقق وضعاً أمنياً لإسرائيل، ويفتح لها بابا واسعاً لعقد مفاوضات سلام بين الدول العربية خاصة دول المواجهة معها، وما يترتب علي ذلك من استغلال وانتشار وسيطرة رأس المال الإسرائيلي (اليهودي) والأمريكي على البلدان العربية المتشرذمة والضعيفة والتابعة والمتخلفة.

ولا تخلو حتي منطقة شبه الجزيرة العربية من مشكلات التجزيئ الطبيعي والمفروض من الخارج، فللكويت مشكلة تاريخية مع العراق أدت إلى حرب الخليج التي كلفت العرب ٢٠٠مليار دولار، فضلا عن ضرب قوتهم الاقتصادية والعسكرية والبشرية وإحداث خلخلة تعوق التطور المنشود، وكانت هناك وكما سبق أن أشرنا مشكلات بين اليمن الشمالية واليمن الجنوبية، ودولة اليمن الموحدة كانت لها مشكلات مع المملكة العربية السعودية، كما لا تخلو ساحة السعودية من مشكلات علي حدودها مع إمارات الخليج العربي، رغم أن مجلس التعاون الخليجي يجمع بينهم والمفروض أن يحترم الحكام العرب إرادة شعوبهم التى تنادى بالاندماج والوحدة العربية، وأن يكونوا على مستوى العصر وأن يقيموا وحدتهم القومية العربية ليصبحوا تكتلا قويا قادرا على إدارة الانتاج والصراع فى وسط الكتل العالمية الكبرى.

نحو رؤية قومية لكتابة التاريخ العربى

لما كانت كتابة تاريخنا العربي تعاني من كثير من السلبيات – وتفتقد إلي الموضوعية التاريخية في كثير من الأحيان، ويتردد كثير من المؤرخين فى قول الحقيقة، والكتابة التاريخية ينقصها المصادر والوثائق، ولا يستعين كاتبوها بالعلوم المساعدة ويتميزون بالضحالة الثقافية وغير مطلعين على مناهج البحث التاريخى لدى المجتمعات المتقدمة – فقد انعكس ذلك على كتابة مقررات التاريخ المدرسى فى البلدان العربية، ولذلك برزت بإلحاح فى السنوات الماضية محاولة لتحديد معالم مدرسة تاريخية ذات توجه قومى عربى وحدوى، مدرسة يمكنها إرساء أسس وقواعد رؤية تاريخية عربية موحدة بدلا من تعدد الموضوعات والرؤى التاريخية لمؤرخى أقطارنا العربية الذين ينطلقون من رؤى محلية مختلفة مما جعل الكتابات التاريخية تنطلق من مصادر متباينة ولأهداف مختلفة وغير متلاقية[٤٧]، لذلك فإن الآراء التاريخية غير متلائمة فى كثير من الأحيان

تجاه الحدث التاريخى الواحد وينتقل المؤرخ فى معالجته التاريخية من المدرسة القومية الشمولية إلى المدرسة القطرية، ومن إثبات الحقائق واستخدام الإحصاءات، إلى الانفعالية والعاطفية، ومن المنحى العلمانى إلى المنحى الطائفى، ومن الرؤية الماركسية إلى الرؤية المثالية (٤٨).

وقام المجلس القومى للثقافة العربية بدعوة المثقفين العرب والعاملين فى مجال التاريخ لعقد ندوة تحت شعار " نحو رؤية قومية لكتابة التاريخ العربى " كان هدفها تحرير كتب التاريخ خاصة المدرسى من النزعة القطرية من تخلصها من تأثير التيارات الاستشراقية التى كتبها الغربيون لخدمة بلدانهم أو كتبها يساريون لهم أهداف خاصة، والسعى لتكون مدرسة عربية لكتابة التاريخ القومى إلا أن هذه الخطورة لم تتلوها خطوات أخرى كما أن الآراء والطموحات التى دعت إليها الندوة لم تدخل حيز التنفيذ (٤٩).

والحقيقة أن واقع المقررات المدرسية التاريخية فى بلداننا العربية تركز على التاريخ الإقليمى ولا تشير إلى الوضع القومى بصراحة، وتهمل الأدوار والأحداث التى قامت بها بعض الأقاليم العربية الأخرى خصوصا لو كانت تلك الأقاليم أو البلدان معادية أو غير منسجمة مع القائمين على حكم الدولة أو الإقليم صاحب المقرر المدرسى التاريخى.

ويكتب التاريخ العربى بهذا الشكل فى مقررات مدارسنا العربية منطلقا من فلسفات الحكومات القائمة حاليا، فهى مقررات مرتبطة بالحكام، فكل بلد عربى يكتب تاريخه - خاصة التاريخ الحديث والمعاصر - حسب ما تمليه عليه ظروفه الخاصة ونظامه السياسى، فمناهج تاريخ العرب الحديث كانت تكرس فكرة القومية العربية والوحدة العربية والكفاح العربى المشترك والثورة فى مواجهة المستعمر والتحرر من التبعية، ولقد ظلت المقررات المدرسية فى مصر مثلا تنادى بمواجهة الاستعمار وبضرورة التحرر من التبعية والتركيز على الوضع القومى العربى حتى ١٩٧٣ فبعد حرب أكتوبر بدأ تركيز المقررات على دور مصر التاريخى وقلصت إلى حد كبير الدور القومى العربى؛ حتى أن عدد الصفحات التى كانت تعالج موضوع ثورة ٢٣ يوليو وأعمالها فى الداخل والخارج ودورها فى أفريقيا ودول عدم الانحياز فى أكثر من ٤٠ صفحة تقلصت إلى ٤ صفحات فقط عندما تم تعديل مقرر تاريخ العرب الحديث لمؤلفه أحمد عزت عبد الكريم وآخرين فى أوائل الثمانينيات.

وعندما يُكتب مقرر التاريخ المدرسى فى المملكة العربية السعودية مثلا

فإنه يركز على الحركة الوهابية، وتاريخ الأسرة السعودية، باعتبار ذلك بداية لتاريخ المملكة العربية السعودية الحديث، والواقع أن هذه المعالجة فضلا عن أنها تتجاهل الموقف العربى القومى، فإنها تضخم من أثر الحركة الوهابية علما بأنها فى الواقع مجرد حركة سلفية تبنتها أسرة آل سعود لكى تسيطر على الجزيرة العربية .

أما الأردن فإنها تكتب التاريخ لطلاب مدارسها من رؤية تقول بأن الأسرة الهاشمية هى أول المنادين بفكرة الوحدة العربية والدولة العربية الكبرى، على اعتبار أن الشريف حسين جد الملك الحالى هو الذى قام بإجراء محادثات مع هنري مكماهون ممثل الحكومة البريطانية خلال الحرب العالمية الأولى حيث وعده بتكوين دولة عربية فى الجزيرة العربية والشام والعراق تحت إدارة الأسرة الهاشمية، إن من المؤسف أن يحول مثل هؤلاء الحكام تاريخ الشعوب إلى تاريخ أسرات عربية .

ويكتب تاريخ العرب الحديث والمعاصر فى سوريا من منطلقات قومية ترى ضرورة وحدة الأمة العربية وضروه تخلصها من التبعية والسيطرة، إلا أن المؤرخين السوريين يعطون حزب البعث العربى الاشتراكى فى سوريا دورا كبيرا فى الكفاح العربى والوحدة العربية، ونفس الشئ يحدث فى العراق حيث يولون اهتماما وتقديرا خاصا لحزب البعث العربى الاشتراكى فى العراق، وكأن الحزبين لا يشكلان حزبا واحدا هو حزب البعث .

ويكتب تاريخ العرب الحديث والمعاصر فى الجماهيرية العظمى من منطلق وطنى قومى حدودى يرى ضرورة إزالة الحدود الفاصلة بين البلدان العربية، على اعتبار أن هذه الحدود من صنع الاستعمار، وأن من الواجب التخلص منها كما يجب التخلص من السيطرة الأجنبية على مصادر ثرواتنا ولعل هذا التوجه يماثل تقريبا ما كان عليه الوضع فى مصر فى عهد حكومة الثورة بزعامة جمال عبد الناصر، ولو أن التطبيق قد يخالف النظرية، فهل من تكتل عربى على مستوى العصر، وهل من مقرر مدرسى تاريخى عربى موحد يبنى الوحدة والالتقاء العربى بدلا من المقررات المدرسية التى تشرذم البلدان وتغرقها، ولعل تركيزى هنا على التاريخ المدرسى باعتباره اللبنة الاساسية الأكثر بقاءً لدى الشباب عن تاريخ بلادهم، وعلاقة ذلك بظروفهم الحالية، أملا فى مستقبلا أفضل فى ظل موقف عربى واحد.

الهوامش

(١) على ابراهيم حسن ، التاريخ الإسلامى العام ، الجاهلية – الدولة العربية – الدولة العباسية، مكتبة النهضة ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٣ – ٣٠ .

(٢) جورج أنطونيوس ، يقظة العرب ، تاريخ حركة العرب القومية ، ترجمة ناصر الدين الأسد، وإحسان عباس ، دار العلم للملايين ، ط٨، سنة ١٩٨٧ ، ٧٢ .

(٣) نديم البيطار، دور الدولة القطرية فى ترسيخ التاريخ القطرى، مجلة الوحدة، المجلس القومى للثقافة والعلوم، السنة الرابعة، العدد ٤٢، الرباط، المغرب، مارس ١٩٨٨، ص ٩.

(٤) نفس المصدر والمكان .

(٥) نفسه.

(٦) كلمة الوحدة ، العدد السابق لمجلة الوحدة ، ص ٣.

(٧) الحبيب الجنحانى ، إشكالية تحديد السمات المنهجية لمدرسة تاريخية عربية ، العدد السابق لمجلة الوحدة ، ١٨.

(٨) قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، دار العلم للملايين ، ط ٦، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٩.

(٩) نفس المرجع ، ص ٢٩ – ٣٠ .

(١٠) الحبيب الجنحانى ، الصدر السابق ، ٢١ .

(١١) على إبراهيم حسن ، المرجع السابق ، ٣٣٩ – ٣٤٨ .

(١٢) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ٣٥ – ٣٦ .

(١٣) مجلة الفكر العربى ، تقديم ، العدد ٥٨ ، السنة العاشرة (رقم ٤) ، عدد تشرين الأول (أكتوبر) – كانون أول (ديسمبر)، (رقم٤) ، بيروت ١٩، ص ٥.

(١٤) محمد عمارة ، عندما أصبحت مصر عربية ، دراسة عن المجتمع المصرى فى العصر الفاطمى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط١، بيروت ، مايو ١٩٧٤، ص٧١-٧٦ .

(١٥) الفكر العربى ، تقديم ، المصدر السابق ، ص ٥ .

(١٦) نفس المكان .

(١٧) نفسه .

(١٨) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ٣٥ – ٣٦ .

(١٩) أحمد عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثمانى ، دار الشروق بيروت ، القاهرة ١٩٨٢، ص ٩ .

(٢٠) عبد الكريم رافق ، العرب والعثمانيون ، ط١ ، دمشق ١٩٧٤، ص – ٥٥٨ ٥٥٩ .

(٢١) راجع عبد العزيز الدورى ، مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى ، دار الطليعة ، ط٥ ، بيروت ١٩٨٧، ومحمود إسماعيل عبد الرازق ، سسيولوجيا الفكر الإسلامى ، الجزء الثالث، طور الانهيار ، القسم الأول ، الخلفية السسيوتاريخية ، دار سينا للنشر ، القاهرة ١٩٩٢.

(٢٢) نديم البيطار ، المصدر السابق ، ص ٦ – ١٦ .
(٢٣) على إبراهيم حسن ، المرجع السابق ، ص ٣٥ – ٣٧ .
(٢٤) الندوة الفكرية المنعقدة بمركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان "القومية العربية فى الفكر والممارسة" ، بيروت ، أغسطس ١٩٨٠ ، أحمد صدقى الدجانى ، ملاحظات حول نشأة الفكر القومى وتطوره ، ص ٣٠٨ – ٣١٣.
(٢٥) عبد العزيز الدورى ، حول التطور التاريخى للأمة العربى ، الندوة الفكرية لمركز دراسات الوحدة العربية ، المصدر السابق ، ص ٢٤٥ .
(٢٦) محمد عمارة ، المرجع السابق ، ص ٨٥– ٨٦ .
(٢٧) على إبراهيم حسن ، المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .
(٢٨) نفس المرجع، ص ٢٩٣ – ٣٠٣ .
(٢٩) نفسه ، ص ٣٣١ – ٣٣٢ .
(٣٠) محمد عمارة ، المرجع السابق ، ص ١٩ –١١٧ .
(٣١) محمد عابد الجابرى ، إشكاليات الفكر العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩ ، ص ٧٤ .
(٣٢) كمال عبد اللطيف ، التأويل والمفارقة ، نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسى العربى ،ط١، المركز الثقافى العربى ١٩٨٨ ، ص ١.
(٣٣) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .
(٣٤) عبد الله بلقزيز ، القومية والعلمانية ، الأيديولوجيا والتاريخ ، دار الكلام للنشر، الرباط،١٩٨٩ ، ص ١٥ .
(٣٥) زكى البحيرى ، التلقين والحفظ فى التعلم وأثره على قتل الإبداع والخلق عند الطلاب ، بحث مقدم لندوة النقابة العامة للمعلمين بالجماهيرية العظمى حول " المهام المتجددة للمعلم " المنعقدة فى الفترة من ٨ حتى ١٠ مارس ١٩٩٤ بمدينة غريان بالجبل الغربى .
(٣٦) محمد عابد الجابرى ، إشكالية الفكر العربى المعاصر ، المرجع السابق ،ص ٧١–٧٣
(٣٧) البخارى حمانه ، من أجل فلسفة عربية للتاريخ ، بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الثانى الذى نظمته الجماعة الأردنية تحت عنوان " الفلسفة العربية المعاصرة " (مواقف ودراسات) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٨ ، ص ٢٤٢ – ٢٤٣ .
(٣٨) عبد الله بلقزيز ، المرجع السابق ن ص ١٧.
(٣٩) محمد عابد الجابرى ، الخطاب العربى المعاصر ، بيروت ١٩٨٨ ، ٢١ – ٢٢ .
(٤٠) نفس المرجع ، ص ٧٢ –٧٣ .
(٤١) صلاح العقاد ، المشرق العربى المعاصر ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٣ ، ٦٠٤ .
(٤٢) عبد الله بلقزيز ، المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(٤٣) نديم البيطار ، المصدر السابق ، ص ٨ .
(٤٤) نفس المصدر ، ص ١٥ .
(٤٥) أحمد السويسى ، بداية الوعى القومى فى القرن التاسع عشر ، الخلفية السياسية والفكرية لمشروع دولة محمد على، مجلة الوحدة ، العدد ٤٢ ، السنة الرابعة ، مارس ١٩٨٨، ص٣٩.
(٤٦) الحبيب الجنحانى ، المصدر السابق ، ص ١٨ .
(٤٧) مسعود ضاهر، حول مشكلات التاريخ لولادة الدولة فى المشرق العربى المعاصر ، مجلة الوحدة العربية ، السنة الرابعة ، العدد ٤٢ ، مارس ١٩٨٨ ص ٢٣ – ٢٥ –٣٤ – ٣٦.
(٤٨) كلمة الوحدة ، هيئة التحرير ، مجلة الوحدة ، العدد ٤٢ مارس ١٩٨٨ .
(٤٩) نفس المكان.

الفصل الثامن

الإسهام العربى فى حوار الحضارات

أحمد عتمان

أولاً: الحضارة العربية الإسلامية همزة وصل

استطاع العرب المسلمون أن يستوعبوا تراث الإغريق والرومان والفرس والهنود، وأن يصنعوا مما أخذوا حضارة جديدة وفريدة، بعد أن صبغوها بصبغتهم وطوروا فيها بما يتواءم مع متغيرات عصرهم ومتطلبات دينهم ودنياهم. وانتقل المنجز العربى كله إلى الأندلس وصقلية ليلتقى مع تراث أوروبا المسيحى اللاتينى وهذا ما سنحاول أن نلقى الضوء على بعض جوانبه.

بدأت حركة الترجمة من الإغريقية إلى العربية فى وقت مبكر، إبان حكم الأمويين عام ٦٨٧م حين أقصى عن العرش الأمير الأموى خالد بن يزيد، واستغرق فى الكتب قراءة ودرساً، ودعا العلماء من الإغريق والعرب فى الإسكندرية وغيرها، وعهد إليهم بترجمة الأعمال المصرية والإغريقية إلى العربية. ثم تطورت حركة الترجمة فى العصر العباسى وأخذت أبعاداً جديدة نوجزها فيما يلى:-

- إن هذه الترجمة كانت حركة واسعة ومنظمة ولها مدارسها ومذاهبها وخططها ومؤسساتها ويرعاها الحكام وتجد إقبالاً من الناس.
- إنها نقلت الفكر الإغريقى والرومانى إلى العربية، وإن المسلمين تمثلوا وهضموا هذا التراث وأضافوا إليه الكثير والكثير.
- إن النقل عن أقطاب الحضارة الإغريقية والرومانية فى الفكر والفلسفة يدل على سعة الأفق واتساع الثقافة التى تمتع بها علماء المسلمين.
- إن هذه الترجمات العربية لم تقتصر فى فوائدها على الحضارة العربية الإسلامية فقط، وإنما إمتدت إلى الحضارة الأوروبية نفسها ويتجلى هذا فيما يلى:-

أولا: إن هذه الترجمات العربية هى التى حفظت الكثير من النصوص الإغريقية من الضياع وصححت الكثير منها أيضاً وسدت الفجوات فى بعضها.

ولذلك يدين الأوروبيون للعلماء العرب المسلمين المترجمين بهذا الدين العظيم.

ثانيا: إن هذه الترجمات هى التى أخذتها أوروبا فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة واعتمدت عليها فى إحياء تراثها وتأسيس الدراسات الإنسانية التى سنأتى على ذكرها.

دخلت هذه التأثيرات إلى أوروبا عن طريق الأندلس وصقلية، وشعوب هذه البلاد كما هو معروف كانت قد ورثت التراث الرومانى من ناحية، فلما دخلها الإسلام من ناحية أخرى صارت تحمل التراثين اللاتينى والإسلامى، الذى تمثل فى هضم الحضارات السابقة عليه كافة بعد أن شرحها وأضاف إليها ونقاها من الشوائب. فالحضارة الأندلسية والصقلية إذن كانت بمثابة بوتقة إنصهرت فيها كل الحضارات الأساسية المعروفة آنذاك، وهذا مما سهل على الأوروبيين إستيعاب المنجز الحضارى الأندلسى والصقلى بوجه خاص والعربى الإسلامى بوجه عام.

يقول ريتشارد فالسر **Richard Walzer**: "إن أهم هدف من دراستى هذه أن أذكر القارئ بمرحلة مهمة فى تاريخ الدراسات الكلاسيكية، ومع أنه يحدث بعض التحسن فى معرفتنا بها، إلا أنها تفتقد إلى الإعتراف الكامل بها. ولازال المدافعون عنها محصورين فى عدد ضئيل، ولم تلق هذه المرحلة العناية الكافية من علماء يتعاونون فى البحث حولها والتشاور بشأنها وتمحيص كل ما يدور فى دائرتها. إن أيام سكاليجر **Scaliger** ورايسكى **Reiske** – وهما كلاسيكيان ومتخصصان فى الدراسات العربية على المستوى نفسه الرفيع فى كلا الفرعين – قد مضت ولم تعد مرة ثانية، ولهذا فإن كل ما يدور حول الترجمات العربية للنصوص الإغريقية لايزال منحصراً فى دائرة المستشرقين، ومن ثم فقد أصبح من الأهمية بمكان أن نلفت النظر إلى أهمية هذه الترجمات العربية عن الإغريقية بالنسبة للمتخصصين فى الدراسات الكلاسيكية".

ويضيف فالسر قوله: "علىٍ إذن أن أؤكد أهمية هذه الترجمات العربية للوصول إلى صورة أكثر إكتمالاً للفلسفة الإغريقية. وهذه الأهمية لا تقتصر على مجرد استكمال تاريخ الفلسفة الإغريقية وتطورها، بل إن الأمر يتعدى ذلك بحيث أصبح من الضرورى أن نصل إلى جمع معجم إغريقى عربى، على أساس من الترجمات العربية لأعمال أرسطو وجالينوس والأفلاطونية الجديدة، ومثل هذا المعجم سيكون مفيداً للغاية بالنسبة للمتخصص فى الكلاسيكيات

ودارسى العصور الوسطى ومؤرخى الفلسفة بصفة عامة ودارسى الفلسفة العربية بصفة خاصة".

وفى كتابه المذكور يكرر فالسر عدة مرات العبارة التالية "إننا فى أمس الحاجة لمعجم إغريقى – عربى وعربى – إغريقى" **"A Badly – wanted Greek – Arabic and Arabic – Greek Glossary"**، ويقول فالسر كذلك:

"إن التقدم فى هذا المجال يمشى ببطء لقلة النصوص العربية المحققة تحقيقاً جيداً والمنشورة فى طبعات يعتمد عليها، ولندرة العلماء المتخصصين فى تحقيق النصوص العربية والإغريقية معاً. فالتعاون بين علماء الكلاسيكيات والمستشرقين لا يمكن – برأى – أن يحل محل المنهج الضالع فى هذين التخصصين معاً **(ambidexterous approach)** – لأن النتائج التى تمخضت عنها تجربة التعاون بين الكلاسيكيين والمستشرقين لم تكن مشجعة".

ويرى فالسر أن حنين بن إسحق هو أفضل المترجمين العرب، ويخبرنا حنين نفسه أنه كان من الممكن جمع مخطوطات النصوص الإغريقية من أقطار وأمصار الأمة الإسلامية كافة و التى ضمت جاليات يونانية أى رومية متعلمة، هذا ويرد عند الوراق الأشهر ابن النديم فى مؤلفه "الفهرست" أنه كانت توجد فى بغداد نفسها عام ٩٨٨م مدرسة وكنيسة روميتان. ومن ثم كان يمكن لطالب العلم أن يتعلم الإغريقية على أيدى أبنائها وأصحابها، دون أن يضطر للسفر إلى بيزنطة مثلاً. ويقول حنين إنه بحث عن المخطوطات الإغريقية فيما بين النهرين وسوريا وفلسطين ومصر. ويذكر بالتحديد الإسكندرية ودمشق وحلب وحران. وكان حنين يعرف ١٢٩ عملاً لجالينوس ترجم منها حوالى المائة. وعن ترجمته لأحد أعمال جالينوس يقول حنين "ترجمته وأنا فى العشرين عن مخطوط غير دقيق، فلما بلغت الأربعين أشار على تلميذى حبيش أن أصححه فجمعت عدة مخطوطات له وضاهيت بينها وخرجت منها بنص واحد محقق تحقيقاً جيداً، وبذلك، صححت النسخة السريانية التى سبق أن ترجمتها. وهذا أسلوبى دائماً عندما أشرع فى الترجمة، وبعد بضع سنين ترجمته إلى العربية"[١].

ونحن هنا نتساءل أليس هذا الأسلوب الذى يجمع بين التحقيق والتدقيق، التصحيح والمراجعة يُعد رائداً فى مجال الدراسات الكلاسيكية ؟ ألسنا محقين إذن فى زعمنا بأن العرب كانوا من مؤسسى هذه الدراسات التى ازدهرت بعد ذلك فى أوروبا الناهضة والحديثة باسم الدراسات الإنسانية أو حتى الدراسات الكلاسيكية؟[٢].

لقد طور العرب بتجاربهم وأبحاثهم العلمية ما أخذوه من مادة خام عن الإغريق وشكلوه تشكيلاً جديداً. فالعرب فى الواقع هم مؤسسو طريقة البحث العلمى التجريبى. إنهم أنقذوا الحضارة الإغريقية ونظموها ورتبوها ثم أهدوها إلى الغرب، ويضاف إلى ذلك أنهم مؤسسو الطرق التجريبية فى الكيمياء والطبيعة والحساب والجبر والجغرافيا والجيولوجيا وعلم الاجتماع. لقد فعل العرب بالتراث الإغريقى القديم ما كان قد فعله الإغريق فى مجال الفلسفة والدراما والطب والفلك، إذ أن بذور كل تلك الفنون والعلوم جاءت من الشرق القديم، ولكن الإغريق خلقوا مما ورثوا شيئاً جديداً[٣].

ومما يدل على سيادة الروح النقدية فى تعامل العرب مع الحضارات القديمة ما يقوله ابن سينا فى كتاب "الحيوان":

"نحن نتبع أرسطاطاليس حيث يجب أن نتبعه ولكنه فى حالات كثيرة، كما علمتنا الخبرة، يبدو وقد بعد عن الحقيقة خاصة فيما يتعلق بطبائع الطيور، ولهذا لم نتبع أمير الفلاسفة فى كل شئ... لأن أرسطاطاليس لم يمارس صيد الطيور إلا نادراً أو هو – كما يبدو – لم يمارسه إطلاقاً، أما نحن فقد عشقنا صيد الطير وتدربنا عليه بما فيه الكفاية".

كان الإمتداد الجغرافى للدولة الإسلامية، إن بالفتح والسيطرة وإن بالتجارة والاتصال المباشر، قد وصل إلى كل أنحاء الدنيا من أقصاها إلى أقصاها. فامتدت تجارتهم عبر بحر الخزر والفولجا إلى الشمال، ووصلت حتى جزر البلطيق. إنتشرت ملايين قطع العملة العربية من القرن التاسع حتى القرن الحادى عشر. وكان من حملة ألوية هذه التجارة الفايكنج أوالنورمنديين الذين قدموا إلى النرويج وأيسلندا والسويد والدانمرك ووصلوا حتى ثولى **Thule**[٤] وهى أقصى مكان فى الغرب عرفه العالم آنذاك. وهكذا وصلت إلى أسواق شمال جبال الألب بالات القطن الذى زرعه العرب فى صقلية وإسبانيا وسوريا وخراسان وقبرص. ومن الصادرات العربية للأسواق الأوروبية الورق والتوابل والعطور والمخمل والحرير الناعم، فإذا تذكرنا أن العرب كانوا قد أخذوا بعض هذه الصناعات – مع أفكار أخرى كثيرة – من الشرق الأقصى أى الصين والهند وكذلك من فارس، سنرى أن العرب إذن ربطوا أقصى أطراف الأرض بعضها ببعض. ولقد لعب اليهود دوراً حيوياً فى الاتصالات بين الشرق المسلم والغرب المسيحى، فعملوا تجاراً كباراً ومبعوثين بين هذا الطرف وذاك، وكانوا يتقنون الفارسية والرومية والعربية والفرنجية والإسبانية والسلافية. وهكذا

نجحت الدولة العربية الإسلامية فى عقد الصلات الوثيقة بين مختلف الأجناس واللغات والأديان والثقافات، حيث جمعت بين الأصفر والأبيض والأحمر والأسود والأسمر عبر مختلف القارات. وهذه التعددية الواضحة فى الدين واللغة والعرق هى التى منحت الحضارة العربية الإسلامية الثراء والتنوع والعالمية.

ولنستدل على أن العرب ربطوا أقصى الشرق بأقصى الغرب، إخترنا تجارة الورق والكتب مثلاً. إن أول مطاحن صناعة الورق أنشئ فى أوروبا عام ١٣٤٠ على مقربة من نورمبرج، ولكن العرب عرفوا هذه المطاحن منذ عام ٧٥٠ عندما نقل العرب جماعة من أسرى الحرب الصينيين إلى سمرقند، وأدرك الخليفة المنصور (٧٥٤-٧٧٥م) قيمة الخبرة التى يمتلكها هؤلاء الأسرى، أى صناعة الورق الناعم المصقول، وأراد التخلص من ربقة استيراد ورق البردى من مصر، وفى ظل حكم ولده هارون الرشيد استطاع وزيره البرمكى الفضل بن يحى عام ٧٩٤م أن يبنى أول مطحن للورق فى بغداد.

وإذا كانت الدول المنتصرة تطلب من الدول المنهزمة عادة وإلى يومنا هذا أسلحتها، شرطاً أساسياً لعقد الصلح وإنهاء حالة الحرب، فإن العرب المسلمين انفردوا بين سائر الأمم المنتصرة، إذ كانوا لا يطلبون إلا المخطوطات والكتب والعلم بعد كل انتصار. ها هو هارون الرشيد بعد إحتلاله عمورية وأنقرة يطلب تسليم المخطوطات الإغريقية القديمة. ولم يحفل العرب بالمناجم والصناعات الحربية وأسلحة الدمار بعد انتصارهم على ميخائيل الثالث قيصر بيزنطة تحت قيادة الخليفة المأمون، بل طالبوا بتسليم أعمال الفلاسفة الإغريق التى لم تترجم بعد إلى العربية، كانوا يطلبون هذه الكنوز المعرفية بوصفها تعويضات حرب. بل إنهم استبدلوا بالأسرى الكتب والمخطوطات. ولما عرف الروم ذلك الشغف بالمعرفة عند خلفاء المسلمين حاولوا أن يكسبوا ودهم. ونضرب لذلك مثلاً بما فعله قاطنو البسفور، إذ أرسلوا إلى الناصر أى عبد الرحمن الثالث (٩١٢م – ٩٦١م) ثامن أمراء بنى أمية فى قرطبة حقيبة ملأى بالمخطوطات القديمة، ومن بينها مخطوطات ديو سكوريديس فى علم النبات. ولكن أهل الأندلس لم يكونوا على دراية باللغة الإغريقية فطلبوا من أهل المشرق إرسال الخبراء بهذه اللغة لكى يترجموا المخطوطات المهداة إليهم.

ولعب العرب كذلك بعد مجيئهم إلى الأندلس دور همزة الوصل بين التراث الإغريقى الشرقى والغرب المسيحى اللاتينى. فمن المعروف أن العرب بحكم الموقع الجغرافى والوقائع التاريخية كانوا أقرب إلى التراث الإغريقى من

اللاتينى، وكانوا يعرفون عن الإغريق ما لا يعرفونه عن الرومان. ومن النادر أن نجد عربياً من المشرق يعرف اللاتينية، ومن الأمثلة النادرة أبو زكريا يحيى بن البطريق وكان أبوه المتوفى عام ٨٠٠م من أوائل المترجمين. وروى أنه كان يعرف اللاتينية بالإضافة إلى الإغريقية واستخدمه الخليفة المنصور. وكان هو الخبير الذى أرسل إلى الأندلس بهدف ترجمة مخطوطات ديوسكوريديس.

كانت الأندلس وصقلية وإيطاليا هى المكان الذى انصهرت فيه الحضارة العربية الإسلامية وما بها من ثمار التراث الإغريقى بالحضارة اللاتينية المسيحية الغربية. ولا أدل على ذلك من أن الترجمات العربية عن الإغريقية ترجمت فى الأندلس وصقلية إلى اللاتينية. وفى هذا الصدد ينبغى أن نتذكر أن النهضة الأوروبية بصفة عامة هى أكثر لاتينية وأقل إغريقية فى بداياتها الأولى، ولكنها لن تصل إلى مرحلة النضج والإكتمال إلا بعد أن تستكمل الشق الثانى أى التراث الإغريقى. وكان لسقوط القسطنطينية – واسمها القديم بيزنطة– فى أيدى المسلمين عام ١٤٥٣ أثر فى هجرة علماء وفقهاء اليونان إلى روما والغرب اللاتينى. وهذا الوجود اليونانى فى الغرب يدعم ما أحدثه العرب من قبل فى الأندلس عندما قدموا ومعهم ثمار الحضارات القديمة كلها ولاسيما الترجمات العربية عن الإغريقية.

وسنحاول أن نسلط مزيداً من الضوء على هذه النقطة، فنحن نعرف أن أبناء موسى بن شاكر الثلاثة محمد وأحمد والحسن كانوا قد حولوا دارهم فى بغداد إلى منتدى علمى وثقافى، وكانوا هم أنفسهم من العلماء ووضعوا كتاباً فى قياس مساحات مسطحة ومستديرة. هذا الكتاب ترجمه إلى اللاتينية رجل سيرد اسمه كثيراً، إنه جيرارد الكريمونى الذى ترجم ما يربو على الثمانين كتاباً من العربية إلى اللاتينية كما سنرى بعد قليل.

ومن علماء دار بنى موسى فى النصف الأول من القرن التاسع نذكر المترجمين الذين دفعوا حركة الترجمة إلى الأمام وفى مقدمتهم حنين بن اسحق (٨١٠م–٨٧٣م) وقد سبقت الإشارة إليه وابنه إسحق (توفى ٩١١م) وتلميذه وابن أخته حبيش بن الحسن. وإلى جانب هؤلاء تفتحت عبقرية ثابت بن قرة. ففى رحلة لمحمد بن موسى إلى اليونان وآسيا الصغرى بحثاً عن المخطوطات الإغريقية مر بحران والتقى بحنين هناك فاصطحبه إلى بغداد وقدمه إلى الخليفة المعتضد.

وكلامنا عن المشرق العربى دائماً بمثابة تمهيد للصدى الذى يقع آجلاً أو

عاجلاً فى المغرب وفى الأندلس وصقلية، وفى هذا الصدد نرى الحكم الثانى تاسع الحكام الأمويين فى الأندلس يفتتح عام ٩٦٥م فى قرطبة سبعاً وعشرين مدرسة لأبناء الفقراء بالإضافة إلى المدارس الثمانية الموجودة فيها سلفاً. ويزيد على ذلك بإنشاء مكتبة ضخمة ضمت نصف مليون من أمهات الكتب، وعلق الخليفة بنفسه على حواشى الكثير منها قبل موته عام ٩٧٦م.

وانعكس حب العرب للكتب والترجمات فى المشرق على أقرانهم فى الأندلس، يروى الحضرمى فيقول:

"أقمت مرة فى قرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لى بطلبه اعتناء، إلى أن وقع وهو بخط جيد، ففرحت به أشد الفرح وجعلت أزيد فى ثمنه، فيرجع إلى المنادى بالزيادة علىّ، إلى أن بلغ فوق حده. فقلت له يا هذا أرنى من يريد هذا الكتاب حتى بلغه إلى مالا يساوى. قال فأرانى شخصاً عليه لباس رياسة فدنوت منه" وبعد حوار معه قال: "لا أدرى ما فيه، ولكن أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد، وبقى فيها موضع يسع هذا الكتاب. فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال ما أزيد فيه"، فقلت لنفسى:... لك حكمتك ياربى تعطى البندق لمن لا نواجذ له"[٥].

ثانياً: المنجزات العربية باللغة اللاتينية

وترجم العرب كلمة **sunya** الهندية بمعنى "الفراغ" ثم صارت تسمى "الصفر" وكتبت باللاتينية **cephirum** وعرفت فى اللغات الأوروبية الحديثة كلها سواء فى الإيطالية أو الإسبانية أو الفرنسية **zefro, zero, chiffre etc.** وهى كلمات تعنى "اللاشئ". ومنها كلمة الشفرة العربية التى – وهذا هو العجيب – أخذها العرب عن اللغات الأوروبية الحديثة. على أية حال ظل الصفر اللعين سراً غامضاً يصعب على عامة الناس فهمه، فهو لا يعنى شيئاً بمفرده، ولكنه يزيد قيمة الأعداد الصحيحة إذا وجد فى وسطها أو على يمينها. وبلغ من دهشة الناس أن كتبت قصائد الشعر حول الصفر العربى اللعين، وسمى العرب وكل العاملين بهذا الصفر "الشياطين".

فى أوروبا العصور الوسطى كان تعاطى عقاقير غير عقاقير الكنيسة من الأمور المكروهة إن لم تكن من المحرمات، وأما العمليات الجراحية فتقترب من الكفر، حيث شاع القول **Inbonestum magistrum in medicina manu operari** أى "من المشين حقاً أن يعمل الطبيب بيديه". علماً بأن اسم علم الجراحة **chei-rourgia** فى التراث الإغريقى القديم مستمد من كلمة **cheir**

بمعنى "اليد" فهو يعنى "عمل اليد". استطاع الأطباء المسلمون أن يكسروا هذه القاعدة الأوروبية حتى فى أوروبا نفسها، فأبو الحسن على بن رضوان بن على بن جعفر المصرى (٩٩٨-١٠٦١) كان طبيب الخليفة الحاكم بأمر الله، وعرف فى أوروبا بتمساح الشياطين بعد أن ترجم له جيرارد الكريمونى إلى اللاتينية شرحه لكتاب جالينوس **Ars parva** أو "شرح الصناعة الصغرى لجالينوس". وترجم لابن رضوان أيضاً "شرح المقالات الأربع فى القضايا بالنجوم لبطلميوس". إبن رضوان هذا يقول: "من واجب الطبيب أن يعالج أعداءه بالروح نفسه، والإخلاص ذاته، والاستعداد عينه الذى يعالج به من أحبهم". وتلك آية من آيات الروح الإنسانية فى الإسلام، وياليت المتشدقين بحقوق الإنسان وحراس معتقلات التعذيب ومشعلى الحروب اللا إنسانية يتعلمون من هذه الروح الإسلامية.

وفى مدينة قرطبة وحدها نعم الناس بوجود خمسين مستشفى أواسط القرن العاشر. وفى هذه المستشفيات أجريت عمليات جراحية دقيقة للغاية بل وألقيت دروس فى الطب وعلم الجراحة. ويقول ابن العباس: "وأما السرطان فأمره عجيب وشفاؤه صعب، وهو حقل لم يفلح فيه الطب والتطبيب إلا نادراً، لذلك عليك أن تقلع الورم من جذوره حتى لا تبقى فيه أية بقايا أو رواسب، ثم تضع فى التجويف خرقة مبللة بالخمر لئلا يحصل تعفن أو التهاب".

وفى عام ١٣٤٨ إنتشر الطاعون المعروف بالموت الأسود فى أوروبا فواجهه الناس والحكومات مواجهة أسطورية تقليدية أى بالتعاويذ والطقوس. أما رجل الدولة الأندلسى المؤرخ والطبيب لسان الدين بن الخطيب (١٣١٣-١٣٧٤) وزير سلطان غرناطة العتيد، فقد كتب رسالة علمية عن العدوى وانتشارها قال فيها "إن بعضهم لا يصيبه الداء بالرغم من احتكاكه به، فالطاعون يصيب الناس حسب إستعداداتهم الجسدية، فإما أن يصيبهم لأول وهلة، أو أنه يصيب بعضهم بشدة أو ضعف أو لا يصيبهم قطعياً". وهذا العلامة الأندلسى كان يُدعى بذى الوزارتين الأدب والسيف. كتب ما يزيد على الستين مؤلفاً معظمها فى التاريخ وتخطيط البلدان والشعر والأدب والتصوف والطب وأهمها جميعاً "الإحاطة فى أخبار غرناطة".

كان الإغريق والرومان يسلمون الرجل الذى يعانى من ضعف فى قواه العقلية إلى أهله ليحبسوه. وظل مثل هذا المريض فى أوروبا وحتى القرن التاسع الميلادى يعامل وكأنه مجرم فيسجن ويعذب ويهان. أما فى الأندلس فقد انتشرت

مستشفيات كثيرة لهؤلاء المرضى، وكانت تسمى "مستشفيات الأبرياء أو غير المذنبين Innocenti". وعالج العرب الأمراض العقلية والعصبية باستخدام المسكنات مثل المخدرات كالأفيون وما شابه، وهو ما يزال علاجاً مستخدماً إلى يومنا هذا. ووضعت كتب فى العلاج النفسى مثل "تأثير الموسيقى فى الإنسان والحيوان" لابن الهيثم. وطالب ابن سينا بضم الوسائل النفسانية إلى التداوى بالعقاقير قائلاً: "علينا أن نعلم أن أحسن العلاجات وأنجعها هى العلاجات التى تقوم على تقوية قوى المريض النفسانية والروحية، وتشجيعه ليحسن مكافحة المرضى، وتجميل محيطه وإسماعه ما عذب من الموسيقى وجمعه بالناس الذين يحبهم".

وجاء فى كتاب أبى الحسن على بن محمد الديلمى "عطف الألف المألوف على اللام المعطوف" ما ينم عن وجود محاورة لأرسطو فى الحب. قال: ذكر فى بعض كتب الآوائل أن تلامذة أرسطاطاليس اجتمعوا إليه ذات يوم، فقال أرسطاطاليس لهم "بينا أنا واقف على أكمة إذا بصرت شاباً واقفاً على سطح ويقول شعراً معناه من مات عشقاً فليمت هكذا لا خير فى عشق بلا موت، فقال أيسوس تلميذه: أيها الحكيم أخبرنا عن ماهية العشق وعن الذى يتولد منه، وقال أرسطاطاليس: العشق طمع يتولد فى القلوب فإذا تولد تحرك ونما ثم تربى فإذا تربى اجتمع إليه مواد الحرص وكلما قوى فى قرار القلب ازداد صاحبه فى الاهتياج واللجاج والطمع والفكر والأمانى وذلك الذى يؤديه إلى الخلاص ويبعثه إلى الطلب حتى يؤديه ذلك إلى الغم المقلق والسهر الدائم والهيمان والأحزان وفساد العقل، وسئل فلاديوس الطبيب عن العشق فقال العشق داء يتولد فى الدماغ من جولان الفكر وكثرة ذكر الحبيب وإدامة النظر إليه، وحُكى عن جالينوس أنه دخل على مريض فحس عرقه فوجده يضطرب اضطراباً عريضاً، فبينا هو كذلك إذ دخلت امرأة إلى المريض فكلمته، فلما خرجت قال جالينوس للمريض: أتحب هذه المرأة ؟ فأمسك المريض عن جوابه، فقيل له: كيف علمت؟ فقال: لأن عرقه اضطرب اضطراباً عريضاً عندما كلمته فعلمتُ أن لها من قلبه موقعاً(١).

لقب أبو بكر الرازى Rases (٨٦٤–٩٢٥) بأعظم طبيب فى القرون الوسطى وبأنه طبيب العصور كلها. وكان بالفعل أول طبيب عربى يعمد إلى تدوين مشاهداته الإكلينيكية فى كل حالة يعالجها متبعاً فى ذلك أبو قراط (هيبوكراتيس Hippokrates)، وإن كانت كتاباته لم تصلنا كاملة. كان الرازى طبيباً وكيميائياً وفيلسوفاً. والجدير بالذكر أنه بعد الرازى أهملت الملاحظات

الإكلينيكية، ولم تظهر إلا على يد أنطونيو بينيفتى الفلورنسى المتوفى عام ١٥٠٢. اهتم الرازى بالموسيقى والغناء ثم نبغ فى الطب والكيمياء وتولى رئاسة بيمارستان بغداد. كان أول من فرق بين الحصبة والجدرى واكتشف زيت الزاج (حامض الكبريت)، واستخرج الكحول من مواد نشوية وسكرية، وابتكر الفتيلة فى الجراحة، وألف أكثر من مائتى كتاب أهمها جميعاً "الحاوى" وهو موسوعة طبية تضم كل معجزات الطب منذ أيام الإغريق حتى عام ٩٢٥، ظل يحتل فى أوروبا مكانة المرجع الأساسى دون أن يزاحمه مزاحم، إنه أبو قراط الطب العربى، لأنه عندما وصل إلى بغداد، وجد كتب الطب الإغريقية منقحة ومترجمة وإلى جانبها مؤلفات الأطباء العرب كالكندى والكنانى ويحيى بن مسكويه وثابت بن قرة وحنين بن إسحق، استوعب الرازى كل ذلك وخطا بالطب العربى خطوات جبارة.

أما ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) فهو طبيب وفيلسوف وعالم فيزيائى وفلكى وجيولوجى. وذات مرة أراد أحد العلماء حصر التأثير العربى والإغريقى على طبقة المثقفين فى إيطاليا، فانتقى كتاباً للنبيل فرارى دى جرادو **De Grado** الأستاذ فى بافيا الإيطالية فوجد أنه ذكر ابن سينا ما يزيد على ثلاثة آلاف مرة والرازى وجالينوس معاً ألف مرة وأبو قراط مائة وأربعين مرة. وكان الحسن بن الهيثم (٩٦٥-١٠٣٩) أكثر علماء العرب تأثيراً فى الغرب وعرف باسم **Al Hazen**، وضع نظرية عن تحركات الكواكب فى طبقات الجو غير المرئية. وأهم من ذلك اكتشافه بأن كل الأجرام السماوية بما فيها النجوم الثابتة ذات أشعة خاصة ترسلها فيما عدا القمر الذى يستمد نوره من الشمس. أمضى ابن الهيثم سنين طويلة فى نسخ كتاب "العناصر" لإقليدس والمجسطى لبطلميوس ولكنه نقدهما فى نقطة رئيسة، إذ كانا قد قالا إن العين المجردة ترسل أشعة تنطلق من العين لتحقق النظر، فقال إن شكل الأشياء المرئية هى التى تعكس الأشعة على العين فتبصرها هذه الأخيرة بواسطة عدستها، وعلى أساس كتاب "المناظير" **Optica Thesaurus** لابن الهيثم نشأ كل ما يتعلق بالبصريات والميكروسكوب وكافة العدسات البصرية، وترجم كتاب "المناظير" عدة مرات إلى اللغة اللاتينية.

ومن أشهر أطباء الأندلس نذكر أبو القاسم الزهراوى (٩٣٦-١٠١٣) الذى أدخل تعديلات جوهرية على علم الجراحة وفى مداواة الجروح وكذلك فى تفتيت الحصاة داخل المثانة وفى التشريح وإجراء العمليات، وعالج النزيف بالكى ونادى بضرورة تشريح الأجسام الحية والميتة. وقد نقل بعض مؤلفاته إلى اللاتينية جيرارد الكريمونى، وظل منجزه الطبى يشغل موضع الكتاب المرجعى

أو الموسوعة المعتمدة فى الجراحة قروناً طويلة فى ساليرنو بإيطاليا ومونبلييه فى فرنسا وغيرها من المدن الأوروبية. كان الزهراوى هو نجم الجراحة الساطع فى قصر الحكم الثانى فى قرطبة(٧).

أما أبو مروان بن أبى العلاء إبن زهر Ibn Sochr (١٠٩٤– ١١٦٨) فقد ولد فى إشبيلية، واعتبره ابن رشد أعظم طبيب بعد جالينوس، وله مبتكرات فى علم الجراحة، وألف كتاباً بعنوان "الإقتصاد" وآخر باسم "التيسير" وكان لهما الأثر الكبير فى الطب الأوروبى. إنه إذن فيلسوف وطبيب أندلسى تأثر بالرازى كثيراً. ويعتبر كتاب "التيسير فى المداواة والتدبير" موسوعة طبية أبعد فيها الطب عن الخزعبلات التقليدية وقربه من النزعة العلمية التجريبية، وقد أهدى مؤلفه الضخم إلى تلميذه وصديقه ابن رشد (١١٢٦– ١١٩٨) الذى فاقه شهرة ورد على هدية أستاذه بكتاب طبى غاية فى الترتيب والتنظيم وهو "كتاب الكليات فى الطب".

وابن رشد هو ابن الوليد محمد بن أحمد بن رشد الفيلسوف الطبيب الأندلسى المولود فى قرطبة، والذى تولى القضاء فى إشبيلية وقرطبة، لخص وشرح كتب أرسطو وجالينوس، وله مؤلفات فى ترجمة هذه الكتابات الواردة من المشرق العربى. أما كتبه هو فقد نقلت إلى اللاتينية والعبرية وضاعت الأصول العربية لكثير منها وبقيت الترجمات ومنها نصوص عربية بحروف عبرية.

وابن رشد هو القائل إن الحركة خالدة، ولكل حركة علة، وإنه لا زمن بلا حركة، وإننا لا يمكن أن نتصور أن للحركة بداية ونهاية. ويقدس هذا الفيلسوف القرطبى أرسطو ويرى أنه أبو الفلسفة كلها، وأن المرء يحتاج فقط إلى حسن فهمه، ويرى ابن رشد على نقيض ما اعتقد المسيحيون الأوروبيون قديماً – بل وبعض المسلمين المتعصبين فى عصرنا الراهن – أن وجود المعرفة والحكمة قبل الرسول بمئات السنين وقبل نزول كلمات الله لا يمنع بالمرة تفسيرها ولا يتعارض مع العقيدة الدينية. كما يقول إن الخلق من العدم خرافة، وإن العالم خالد خلقه الله الذى هو المنظم والمدبر للوجود، وهذا التدبير الإلهى يضئ المعرفة فى روح الإنسان(٨).

وهكذا سبق ابن رشد فلاسفة التنوير فى أوروبا بعدة قرون، وإن موقفه من معرفة الوثنيين قبل الإسلام يذكرنا بجهود العلامة الهولندى ديزيديريوس إرازموس الذى بذل جهوداً مضنية فى إحياء التراث الإغريقى واللاتينى الوثنى،

والذى كانت له عبارة تدل على ريادته في مجال الإنسانيات، إذ قال "صلّ من أجلنا يا سقراط" Ora pro nobis Socrate[٩].

أما أبو إسحق نور الدين البطروجى الإشبيلى – وقد سبقت الإشارة إليه- المعروف باللاتينية Al Petragius فقد ولد فى بطروج بالقرب من قرطبة، وتتلمذ على ابن طفيل واعتبر المزعزع لمذهب الأفلاك، حيث عارض تعاليم بطلميوس وعدلها ولاسيما فيما يتصل بانحراف الكواكب ودورانها الدائرى، ولقد ترجم ميشيل سكوت Michael Scotus حوالى عام ١٢١٧ كتاب البطروجي "الهيئة" إلى اللاتينية وترجمه إلى العبرية موسى بن ضبون عام ١٥٢٩. وهذه الترجمة العبرية ترجمها إلى اللاتينية قالونيوس بن دافيد حوالى عام ١٥٢٨ وطبعت بعنوان:

Alpetragii arabi planetarum theorica phisicis rationibus probate nuperrime latinis litteris mandata a Calo Calonymos Hebro Napolitano-Venezia 1531.

وتشدنا صفيحة الزرقالى لكى نتوقف عندها بعض الوقت. إذ اتضح للعالم الفلكى الزرقالى (١٠٢٨– ١٠٨٧) فى طليطلة، بعد أن أجرى أكثر من ٤٠٢ بحثاً بأن أوج الشمس لدى طلوع النهار، يعادل أوج الشمس لدى هبوط الليل، ثم أجرى حساب قيمة الأوج، ولقد ترجم أعماله الفلكية جيرارد الكريمونى إلى اللاتينية، وذكر كوبرنيكوس فى عام ١٥٣٠ اسمى الزرقالى والبتانى. وعرف الزرقالى فى بلاد الغرب باسمه اللاتينى Arzachel وهو الذى اخترع أشهر الآلات آنذاك، ولاسيما الاختراع المعروف باسم صفيحة الزرقالى والتى قرظها العالم راجيو مونتانوس ودخلت ميدان علم الفلك الأوروبى تحت اسم "الأسطرلاب الزرقالى". وفى عام ١٥٠٤ كتب العالم الفلكى البافارى يعقوب تسيجلر Jacob Ziegler تعليقاً على كتاب العالم الطليطلى. وفى عام ١٥٣٤ ظهرت ترجمة جديدة لاتينية تحت عنوان "فى علم آلة أبى العلوم الفلكية Arsachel" للمؤلف يوحنا شونر Johann Schoner.

وبمناسبة الآلات ينبغى أن نتذكر أنه فى عام ٨٨٠ بنى الطبيب ابن فرناس فى الأندلس أول طائرة فى العالم، صنعها من القماش والريش وعندما طار تحطم وبتحطمه حدثت نكسة لحلم البشرية الذى بدأ بأسطورة إيكاروس وأبيه دايدالوس الإغريقية. وعباس بن فرناس من أصحاب الصناعات وهو الذى أدخل الموسيقى الشرقية إلى إسبانيا واستنبط صناعة الزجاج من الحجارة فى

الأندلس. بيد أنه قيل إن زرياب هو الذى أسس مدرسة الموسيقى فى قرطبة عام٨٢٥.

ومن العلماء الذين لا يمكن إغفالهم أبو عبد الله الإدريسى (١١٠٠-١١٦٦) الذى ولد فى الأندلس وتلقى دراسته فى قرطبة ومارس التدريس فى باليرمو بصقلية، وبرع فى علم الهيئة والجغرافيا والطب والحكمة والشعر. قام برحلات عديدة ، وقضى فى باليرمو خمسة عشر عاماً، وكان ملكها الشغوف بالجغرافيا ومسائلها وكتبها يشارك الإدريسى فى عمله بنفسه. وفى أوائل عام ١١٤٥ أتم الإدريسى عمله العظيم وبه سبعون خريطة تفوق كل واحدة منها خريطة بطلميوس الذى عرف بدقته. ودرة أعمال الإدريسى هى خريطة العالم، نحتها على لوح من الفضة قطره متران ووزنه يعادل وزن رجلين ناميين، وتوضيحاً لخرائطه وضع الإدريسى كتابه القيم فى وصف الأرض المعروف باسم "كتاب نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق". كان الإدريسى إذن هو الذى أدى فى قصر ملك صقلية دور المعلم للغرب، وظلت خريطته تسد الفراغ فى الغرب لمدة ثلاثة قرون، تماماً كما ظلت أعمال ابن سينا المرجع الأساسى فى الجيولوجيا الأوروبية حتى القرن الثامن عشر.

ومن بين الذين جذبتهم باليرمو من غرناطة ابن جبير (١١٤٥- ١٢١٧) وهو رحالة عربى ولد فى الأندلس ومات فى الإسكندرية. زار باليرمو عام ١١٨٥ وترك لنا وصفاً وافياً عن حكم النورماندبين وكيف كانت حالهم بعد وصف الإدريسى لهم وثنائه عليهم بمدة ثلاثين عاماً. كان العرب لا يزالون عماد الدولة حتى حفيد روجر الثانى أى فيلهلم الثانى حتى إنهم كانوا يشغلون منصب رئيس حرس الملك نفسه، الذى كان بوسعه أن يكتب اللغة العربية ويقرأها. ومن الجدير بالذكر أن ابن جبير عندما أراد أن يصف الهيئة العمرانية لمدينة باليرمو قال: "تروق الأبصار بحسن منظرها البارع، عجيبة الشأن، قرطبية البنيان".

وتبادلت الأندلس وإيطاليا كنوز المعارف العربية. ها هو قسطنطين (مات ١٠٨٧) إفريقى المولد يسافر عبر بلدان الشرق ثم يستقر فى ساليرنو وامتلك كنوز الطب العربى فشرع يترجم الرازى وعلى العباس وابن سينا وغيرهم. لقد أحدث بترجماته عن العربية ثورة فى دراسة الطب فى ساليرنو. لقد انطلق الأوروبيون إلى مدن إسبانيا وخلجان إيطاليا وجزرها بل وإلى مدن المشرق العربى سعياً وراء المعارف العربية. فاهتمام فردريك الأول بعلم الفلك العربى

هو الذى حدا به إلى انتزاع جيرارد من قلب مدينته الوفية كريمونا وإرساله إلى الأندلس. وقد أوصاه بضرورة جلب المجسطى لبطلميوس من مدارس المترجمين فى طليطلة، ولكن جيرارد الكريمونى استقر فى قلعة الفكر العربي فى طليطلة. ووقع أسير كنوز المعرفة العربية فأقام فيها زهاء عشرين عاماً، ونقل أكثر من ٨٠ مخطوطاً إلى اللاتينية وعاد بها إلى وطنه ومات فى عام١١٨٧.

لقد عاد جيرارد إلى كريمونا بكتب أبو قراط وجالينوس التى ترجمها فى المشرق العربى حنين بن إسحق وعلق عليها ابن رضوان وزادها جيرارد تعليقات من عنده، وعاد الكريمونى كذلك بكتاب "المنصورى" للرازى" و "الجراحة" لأبى القاسم و "القانون" لابن سينا.

وتدفق سيل الترجمات فى الأندلس وصقلية وشمال إيطاليا فمن مدينة بادوا جاءت ترجمة كتاب "الكليات" لابن رشد، وأصبح اسمه فى اللاتينية **Averroes Colliget**، وترجم كتاب "التيسير" لابن زهر – **Avenzoar** – إلى اللاتينية مرتين على التوالى.

ومن صقلية جاءت ترجمة أضخم كتب الرازى "الحاوى" والمسمى باللاتينية **Continens Rhases** عام ١٢٧٩، وقد أمضى اليهودى ابن سليم المتعلم فى ساليرنو نصف حياته فى ترجمة هذه الموسوعة الطبية. ولقد نشرت موسوعة "الحاوى" للرازى رغم ضخامتها وكثرة تكاليفها خمس مرات فيما بين ١٤٨٦ و١٥٤٢ علاوة على نشر بعض أقسامه مرات عديدة. أما رسالته فى "الجدرى والحصبة" فقد طبعت أربعين مرة فيما بين ١٤٩٨ و١٨٦٦. وظلت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية على أشدها حتى القرن السادس عشر، فترجمت بعض الكتب مثل "القانون" لابن سينا و "زاد المسافرين" لابن الجزار وكتب أخرى للرازى وابن رشد.

ومن المترجمات العربية إلى اللاتينية ترجم **Abelard of Bath** "العناصر" لإقليدس عن ترجمة عربية، وترجم كتابات عربية أخرى فى الفلك والرياضيات وأهداها إلى أسقف سرقوسة بصقلية. وترجم هرمان من كارنثيا **Hermann of Carinthia** عام ١١٥٥ مؤلف بطلميوس عن حركة الأفلاك **Planiphera**. وفى الواقع كانت طليطلة هى أهم مراكز الترجمة إلى اللاتينية، ففيها ترجم جيرارد الكريمونى مؤلفات أرسطو عن العربية.

ومن بين مترجمى طليطلة نشير إلى اليهودى يوحنا ابن داود **Hispanus**

Dominiciu Gundislavi جونديسالفى، **Avedaud John Avendeath** رئيس أساقفة سيجوفيا **Archeacon of Segovia** **Coundislavinus** وهيو من سانتالا **Hugh of Santalla**.

وهناك مترجمون إنجليز، يبدو أنهم عاشوا بعض الوقت فى طليطلة مثل الفريد من سارلشيل **Alfred of Sarashel**، والذى ترجم أعمال ابن سينا **De Vegetalibus De Conyelatis**، ونيكولا من دلماس **Nicolas of Delmas** الذى ترجم "فى الأعشاب" **De Plantis**.

وجدير بالملاحظة أن معظم الترجمات تمت بين ١١٤٠- ١١٦٠ وأن مؤلفات أرسطو وصلت إلى باريس فى ترجمات لاتينية مأخوذة عن الترجمات والملخصات العربية فيما بين ١١٦٠ و١٢٠٠ فاستقبلت بالترحاب وبدأت منذ ذلك الحين تمارس تأثيرها وتؤتى ثمارها.

وبينما كان ناصر أو نصير الدين الطوسى يراقب النجوم فى مرصده بمراغة فى أقصى المشرق العربى، كان يعيش فى شمالى إسبانيا ملك مسيحى بادل أعداءه العرب الإعجاب والتقدير، إنه الملك الفونس العاشر من قشتالة وهو الذى اكتسب لقب الحكيم، إذ كان شاعراً ومؤرخاً مولعاً بالعلوم وعالماً ضليعاً فى الفلك، ومشرعاً مرموقاً وحاكماً محبوباً، وإن كانت كل تلك الميزات قد عادت عليه وعلى سلطانه بالضرر. أمر بترجمة كل ما وصل إلى أيدى علمائه من مخطوطات عربية إلى اللغة الدارجة المحلية فى قشتالة، وأمر ببناء أكبر مرصد فى العالم آنذاك مستوحياً أحدث مخترعات العرب فى ذلك المضمار. وذاعت شهرة الزيج المعروفة بالزيج الألفونسية فى علم الفلك وهى صناعة حسابية فلكية. وقبل ذلك بقرنين عاش فى طليطلة الفلكى العربى الأشهر سالف الذكر الزرقالى (١٠٢٩- ١٠٨٧) فأمر الفونس الحكيم بترجمة أعماله إلى اللغة الدارجة القشتالية، وأمر كذلك بتزويد مرصده بالأسطرلاب **Astrolabium** المستدير والمسطح، وثبت أن الأسطرلاب المسطح هو أفضل آلة قياسية عند العرب وأكبرها منفعة واستعمالاً. وتطور الأمر إلى صنع الساعة المتعددة الفوائد، ومن كثرة الطلب على الآلات العربية فى أوروبا اضطر العرب إلى أن يضعوا على بضائع التصدير كلمات وشروح لاتينية، وبرع العرب فى اختراع ساعات الشمس (المزولة) وبعد ذلك صنعوا الساعات التى تسير بواسطة الماء أو الزئبق أو الشمع المشتعل، أو التى تعمل بواسطة الأثقال المختلفة، حتى اخترعوا الساعات الشمسية الدقاقة، والساعات المائية التى تقذف كل ساعة كرة

فى قدح معدنى، وبلغت الذروة فى الساعة المهداة من هارون الرشيد إلى القيصر شرلمان عام ٨٠٧.

وفى خلال حياة فردريك الثانى التى دامت ٥٦ عاماً (توفى ١٣ ديسمبر ١٢٥٠) فى باليرمو، حفل بلاط القيصر بعدد وافر من العلماء أمثال ميخائيل سكوتوس الإسكتلندى **Michael Scotus** سالف الذكر، والذى تلقى العلم فى طليطلة، وأسهم فى الترجمات من العربية إلى اللاتينية، إذ ترجم لابن سينا "الحيوان" ولابن رشد شروحه لفلسفة أرسطو.

ثالثاً: التأثير العربى فى الآداب اللاتينية

ولا يسعنا فى هذا المقام إلا أن نشير إشارة خاطفة – لا يسمح المجال بغيرها – إلى تأثير الأدب العربى على الأدب الأوروبى من خلال شعراء وأدباء الأندلس وصقلية. فعلى سبيل المثال ابن حزم (٩٩٣– ١٠٦٢) هو رائد فن الغزل فى الأندلس، صحيح أنه من عائلة قوطية دخلت الإسلام إلا أنه شغل أرفع المناصب فى قرطبة ويقول فى "طوق الحمامة" إن حبه لمحبوبته هو وسيلة من وسائل حبه لله.

أمن عالم الأفلاك أنت أم إنسى أرى	ابن لى: فقد أزرى بتمييزى العى
هيئة إنسية غير أنه تبارك من سوى	إذا أعمل التفكير فالجرم علوى على
مذاهب خلقه	انك النور الأنيق الطبعى

وتذكرنا هذه الرؤية بأشعار دانتى الليجيرى، الذى تأثر دون شك أيضاً بمحيى الدين بن عربى (١١٦٥– ١٢٤٠) فقد أخذ عنه بعض التشبيهات والصور الشعرية، وكانت لدانتى بصفة عامة مصادر إسلامية أندلسية دون شك(١٠) وارتفع دانتى بمحبوبته بياتريس إلى أرفع درجات الجنة وقال عنها الصفات نفسها تقريباً التى قالها ابن عربى عن محبوبته نيسام.

ويقول إبن الفارض الأندلسى:

ته دلالا فأنت أهل بذاكا لك الأمر	وتحكم فالحسن قد أعطاكا فعلى
فاقض ما أنت قاض	الجمال قد ولاكا

وهذا الأسلوب فى الغزل لم تعرفه أوروبا من قبل، فلما عرفوه عن عرب الأندلس وصقلية شاع فى أشعارهم شيوع النار فى الهشيم وهو ما يسمونه الحب الفروسى أو البلاطى[١١].

وحتى بعد انتهاء حكم العرب المسلمين فى الأندلس عندما رفع رئيس الأساقفة تالافيرا الصليب على مقر الحمراء فى الثانى من يناير ١٤٩٢ ظل التأثير العربى على الثقافة الإسبانية مستمراً. ولا عجب فى ذلك فقد كتب قس إسبانى قبل ذلك بقرون طويلة يقول:

"كثيرون من أبناء دينى يقرأون أشعار العرب وأساطيرهم، ويدرسون ما كتبه علماء الدين وفلاسفة المسلمين، لا ليخرجوا عن دينهم وإنما ليتعلموا كيف يكتبون اللغة العربية مستخدمين الأساليب البلاغية، أين نجد اليوم مسيحياً عادياً يقرأ النصوص المقدسة باللغة اللاتينية".

ثم يضيف قوله "إن كل الشباب النابه منصرف الآن إلى تعلم اللغة والأدب العربيين... يا للهول لقد نسى المسيحيون حتى لغتهم ولن تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع كتابة خطاب باللغة اللاتينية بينما تجد بينهم عدداً كبيراً لا يحصى ولا يعد يتكلم العربية بطلاقة ويقرض الشعر أحسن من العرب أنفسهم".

وقال رئيس الأساقفة تالافيرا "إن العربى تنقصه المسيحية، أما الإسبانى فتنقصه لكى يصبح مسيحياً حقاً الأفعال الحميدة التى اعتاد عليها العربى"[١٢].

ولم ينظم الأوروبيون شعراً مقفى إلا بعد أن اتصلوا بالعرب ونقلوا عنهم هذا الفن، ولنسمع للشاعر الباريسى الصعلوك **Hugo Primas** (يسمى أحيانا **Hugh of Orleans** وعاش فى القرن الثانى عشر). بعد أن ألقى به من قصر راعيته يقول:

كنت ثرياً مرغوباً فيه	**Dives eram et dilectus**
مفضلاً بين أقرانه	**inter pares preelectus;**
فلما أحنت الشيخوخة ظهرى	**modo curvat me senectus**
وأنهكنى أرذل العمر	**et etate sum confectus.**
صرت بلا قيمة، مهملاً	**unde vilis et neglectus**
منبوذاً من المنبوذين	**a deiectis sum deiectus.**

رابعاً: حوار الحضارات من عصر النهضة إلى اليوم

ليست الحضارة الغربية الحديثة، سوى استمرار للحضارة الأم حضارة الإغريق والرومان، لأن النهضة الأوروبية الحديثة لم تكن فى جانبها الروحى

سوى إحياء للقديم، ونفض التراب المتراكم بحكم الزمن على التراث الإغريقى والرومانى وإعادة استكشاف كنوزه المدفونة. بالطبع لا يمكن أن ندعى أن عالمنا المعاصر استمرار لحياة الإغريق والرومان، إذا كنا نعنى الجانب المادى، أى الصناعة والعلوم التطبيقية كالطب والفيزياء والكيمياء... إلخ، لأن الثورة الصناعية بعد عصر النهضة كانت طفرة قلبت كل الموازين وغيرت كل المعايير وفتحت آفاقاً جديدة لم يسبق للعالم عهد بها. أما إذا كان حديثنا يدور حول الجانب الروحى والفكرى فى حياة الأوروبيين المحدثين، فسنجد أنهم ليسوا سوى أحفاد الإغريق والرومان وورثتهم.

ويمكن القول بأنه لولا التراث الإغريقى الرومانى، لما قامت قائمة للحضارة الأوروبية الحديثة بالشكل الذى نعرفه. إذ بدون التأثير الروحى لهذا التراث، كان من المتوقع أن تكون أكثر بربرية ومادية، وأقل فكراً وروحانية، وأكبر استعداداً للتبدد والتحلل. بل ربما ما استحقت أصلاً لفظ الحضارة نفسه، لأن أوروبا الناهضة التى جمع أباطرتها الثروات الطائلة، وحازت دولها الانتصارات الحربية الكاسحة، واخترع علماؤها المخترعات الباهرة، كانت ستفقد جلال عظمتها وقيمة انتصاراتها لو لم تبعث الحياة فى تراثها الكلاسيكى الذى وازن بين الروح والجسد فى جسم الحضارة الأوروبية الحديثة.

إن الحديث عن دين حضارة الغرب لأجدادهم الإغريق والرومان قد يملأ مجلدات كبيرة تغطى رفوف مكتبة بأكملها، ومن ثم فإننا نتركه للدراسات المتخصصة وإنما نشير إليه هنا عرضاً وفى عجالة. وينبغى علينا أيضاً أن ننوه إلى حقيقة أنه بالرغم من أن محاولات تقدير دين الحضارة الأوروبية الحديثة للعالم الإغريقى الرومانى القديم قد بدأت منذ قرون فى أوروبا، إلا أننا مازلنا أبعد ما نكون عن إمكانية التقييم الكامل والدقيق لمثل هذا الدين العظيم للعالم القديم ومازلنا فى المرحلة البدائية. وتشبه حالتنا حالة ذلك المستكشف الذى ذهب ليستكشف قارة جديدة مثل إفريقيا أو أمريكا، إنه يسير فى غالب الأحيان بأسلوب ارتجالى، فيتخبط هنا وهناك، ربما استطاع أن يكتشف وجود نهر هنا وجبل هناك، وقد يرى السهول والوديان ويتحسس السواحل، ولكنه لا يستطيع أن يرسم خريطة شاملة للقارة التى يريد استكشافها، فذلك أمر بعيد المنال وأكبر من إمكانياته المحدودة. هكذا حال الباحثين المنكبين على دراسة التأثير الإغريقى الرومانى فى الحضارة الأوروبية الحديثة، وبالتالى فى عالمنا المعاصر فى كل مكان.

ولقد ولدت المسيحية فى عالم إغريقى رومانى فاصطدمت به وصارعته ولكنها فى نفس الوقت أثرت فيه وتأثرت به، وامتزجت المسيحية بالحضارة الإغريقية الرومانية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بحيث لا يمكن أن نفصل بينهما، فكل منهما ضرورى لفهم الآخر. كما أنه إذا كان التراث الإغريقى الرومانى وإحياؤه ركنا مهماً من أركان النهضة الأوروبية الحديثة، فإن المسيحية أيضاً بتاريخها الطويل فى أوروبا، وقيمها الإنسانية، تمثل ركنا لا يقل أهمية من أركان الحضارة الغربية الحديثة. أما فيما يختص بنا أهل الشرق، وأرضنا هى مهد الديانات السماوية الثلاث، فإن التراث الإغريقى الرومانى يهمنا لاتصاله الوثيق بالديانة اليهودية والمسيحية، ولأنه بالإضافة إلى ذلك سيصطدم ويتأثر بالحضارة العربية الإسلامية ويؤثر فيها فى فترة لاحقة كما رأينا.

وهكذا سواء حددنا مسارنا ناحية الشرق نحيى قديمنا ونؤصل نهضتنا الحديثة، أو اتجهنا إلى الغرب نأخذ منه وسائل التقدم وأسباب الرخاء، وجدنا أنه فى كلتا الحالتين لا مناص من استيعاب التراث الإغريقى الرومانى، وفى هذا الإطار يمكن أن نقدر أهمية دعوة طه حسين الرائدة للاهتمام بالدراسات الكلاسيكية، وبعد النظر الذى يتحلى به وهو ينشر لثقافة الإغريق والرومان، وحدة البصر الكامنة فى عينيه الكفيفتين، والتى مكنته من أن يرى بإحساسه العميق أهمية استيعاب هذا التراث للنهضة الأدبية والفكرية. وفى دعوته هذه تتجلى فكرة حوار الحضارات والثقافات في وقت كانت فيه المركزية الأوروبية هى المسيطرة على عقول الناس فى الغرب[١٣].

يحدد البعض بداية عصر النهضة بعام ١٤٥٣ أى بسقوط القسطنطينية وفى هذا التحديد شئ من الصحة والتعسف فى الوقت نفسه. أما الصحة فترجع إلى أن سقوط القسطنطينية كان بمثابة الحدث المزلزل الذى أدى بصفة خاصة إلى هجرة الكثير من علماء أوروبا الشرقية ومفكريها إلى الغرب، حاملين معهم بعض المخطوطات الإغريقية التى لم يكن العالم الغربى على علم بها. أما التعسف فى تحديد عام ١٤٥٣ بداية لعصر النهضة، فواضح إذا نحن عرفنا عصر النهضة بأنه عصر انتصار الاتجاه الإنسانى على التفكير المدرسى (السكولاستيكية **Scholasticism**) عندما أحدث إحياء الدراسات الكلاسيكية ثورة فى موقف الإنسان تجاه العالم. ولم يتم ذلك بين يوم وليلة كما لا يمكن تحديده بسنة معينة شأنه فى ذلك شأن مراحل التطور الفكرى والأدبى بصفة عامة.

إن الأفكار التى تميز عصر النهضة لم تولد إلا بعد فترة طويلة من المخاض، فالمخطوطات اللاتينية المخزونة فى أديرة العصور الوسطى أخذت وقتاً طويلاً لتشق طريقها إلى دنيا النور والانتشار. لقد كان الشاعر الغنائى هوراتيوس (٦٥-٨ق.م.) وسينيكا الفيلسوف (حوالى ٤ ق.م.- ٦٥م) والشاعر الكوميدى ترنتيوس (١٩٥/١٨٥-١٥٩ ق.م) محل تبجيل من قبل كل من وقعت يديه عل نسخة من نصوصهم. واحتل ترنتيوس بصفة خاصة المكانة الأولى فى بداية عصر النهضة، والسبب الرئيس فى ذلك هو نقاء أسلوبه وصفاء لغته اللاتينية. ولم يكن أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م) مجهولاً بفضل كتابات بؤيثيوس **Boethius** (حوالى ٤٨٠ - ٥٢٤ م) وترجماته. ولكن لأن البعض رأى فى المنطق الأرسطى ما قد يلغى دور التدخل الإلهى فى الأمور الآدمية فقد حظرت الكنيسة بعض كتب أرسطو.

لقد كان منهج التفكير الأساسى فى العصور الوسطى المتأخرة متأثراً بصورة رئيسة بتعاليم توماس الأكوينى **Thomas Aquinas** وبيتر أبيلارد **Peter Abelard**. ويعرف هذا المنهج باسم السكولاستيكية كما أسلفنا تواً، ويقوم على طرح سؤال ثم تقديم وجهات النظر المؤيدة والمعارضة وتجرى بعد ذلك عملية الموازنة فيما بينها. وما كان هذا المنهج ليقود فى النهاية إلا إلى شئ من التلاعب والتحايل ويؤدى إلى العقم الذهنى. لقد شغل اتباع هذا المذهب لوقت طويل سؤال تافه مثل كم عدد الملائكة الذين يمكن أن يجلسوا فوق رأس الوتد ؟ ولكن تزايد عدد الأثرياء الكرماء فى إيطاليا إبان القرنين الثانى عشر والثالث عشر، ولد اهتماماً بجمع العاديات الأثرية التى كانت تنتشر فى كل مكان من تلك البلاد التى عاش فيها الرومان. والدليل على تزايد الاهتمام بالآثار القديمة هو القانون الذى أصدره مجلس الشيوخ عام ١١٦٢ ونص فيه على عقوبة الموت لكل من يتعرض بالأذى لأى عمود أثرى رومانى أو ما إلى ذلك من آثار. ومن الطبيعى أن ينجم عن هذا الاهتمام بالعاديات والآثار القديمة التفكير فى التنقيب عن النصوص الأدبية والتاريخية القديمة بهدف قراءتها ودراستها.

ويقال إن بترارك **Francesco Petrarca** (١٣٠٤-١٣٧٤) كان أول عالم جمع الكتب وأنشأ المكتبات وناضل من أجل الحفاظ على المخطوطات، وكدس فى حوزته كميات ضخمة من العملات القديمة. ومن قبله كان دانتى الليجيرى (١٢٦٥-١٣٢١) قد كرس نفسه وحياته للدراسة محاولاً عقد الصلح بين ما يمكن أن يكتشفه من نصوص القدامى من جهة، وعقيدته المسيحية التى آمن بها

إيماناً عميقاً من جهة أخرى. ولقد كان بترارك ودانتى وبوكاشيو **Giovanni Boccaccio** (١٣١٣-١٣٧٥) يكتبون أعمالهم باللغة الإيطالية. وفى عام ١٣٤٩ كتب بترارك مسرحية "فيلولوجيا" **Philologia** التى ضاعت ولم تصل إلينا.

وبعد ذلك بفترة وجيزة كتب بيير باولو فيرجيريو **Pier Paolo Vergerio** (١٣٧٠-١٤٤٤) مسرحية "باولوس" **(Paulus)** التى وصلت إلينا وتعد أقدم كوميدية إيطالية موجودة، وهى مكتوبة باللغة اللاتينية فى مدينة بولونيا عام ١٣٨٩ على الأرجح، وتدور حول الحياة الجامعية وتتشبع بروح السخرية والتحرر ولا تدين بالشئ الكثير للمسرحيات الكلاسيكية، ولو أنها تتشابه فى الظاهر مع مسرحيات ترنتيوس.

ويلقب بترارك أحياناً بلقب "أبو الإنسانية" وذلك بسبب اهتمامه بالحضارات القديمة واستخدامه اللغة الإيطالية الدارجة فى كتاباته. هذا بالرغم من أن بترارك لا يعرف شيئاً عن أرسطو.

ويعد ليون باتيستا ألبيرتى **Leone Battista Alberti** (١٤٠٤-١٤٧٢) الأنموذج الحقيقى لرجل عصر النهضة لأنه يحدد بوضوح جوهر الاتجاه الإنسانى الجديد، حيث قال ضمن ما قال "الناس هم أنفسهم مصدر سعادتهم وتعاستهم". وهذه مقولة تذكرنا بمقولة مشابهة قالها السوفسطائيون وفى مقدمتهم جورجياس وبروتاجوراس والتى أثرت فى شاعر التراجيديا الأشهر يوريبيديس. إبان القرن الخامس ق.م. فى أثينا ألا وهى "الإنسان مقياس كل شئ".

وإذا كان السوفسطائيون بتلك المقولة ومثيلاتها، قد فجروا ثورة فكرية فى أثينا القرن الخامس ق.م. فإن مقولة باتيستا فى إيطاليا القرن الخامس عشر تشكل مبدأ فلسفيا ثوريا، فى عالم لم يكن يعرف سوى النظام المحكم والقواعد الثابتة والمعتقدات التقليدية الموروثة عن العصور الوسطى. لقد أنكر اتباع السكولاستيكية أن الحقيقة الإلهية مستقلة، لأنها أسمى وأعلى من الحقيقة الفلسفية، وبالتالى أنكروا أن الحقيقة الفلسفية هى منهج التفكير الوحيد الذى يخضع لمنطق الإنسان وعقله. أما أصحاب الفكر الجديد أمثال باتيستا فقد حولوا مجرى عقول الناس من التفكير فى الخلود السماوى، إلى التركيز على ما هو حولنا فى دنيانا الحالية على ظهر الأرض، فانتشرت فكرة أن الإنسان يستطيع أن يفعل كل شئ، فليس هناك شئ اسمه المحال.

ومن هذا المنطلق قامت الاستكشافات الكبيرة للعالم الجديد، وظهرت الاختراعات الهائلة وصدح صوت الموسيقى الرائعة وانطلق شيطان الفن الخالد والأدب الرفيع يعربد فى كل أرجاء المعمورة. ولقد أدى إختفاء، أو على الأقل تناقص الخوف من عقاب الآخرة إلى التحرر، أو قل إن شئت الخلاعة وروح الإنتهازية والزيف السياسى، وانتشرت جرائم الزنا والقتل. ولقد انعكس كل ذلك بسلبياته وإيجابياته فى الدراما – وهى دائماً مرآة عصرها – فظهرت فيها الصور المتناقضة والألوان المتنافرة. لقد كانت دراما العصور الوسطى مرآة تعكس عالم الفضيلة والأخلاقيات، الأسرار والمعجزات، أما دراما عصر النهضة فقد أصبحت مرآة الإنسان نفسه بما فيه من خير وشر.

ولقد سر أهل عصر النهضة، أن يشاهدوا مآسى وكوميديات الرجل العادى والمرأة العادية، ولم يقصروا اهتمامهم على كل ما هو فاضل وخير فقط. لقد بحثوا عن الأبطال من ناحية، ولكنهم لم يهملوا الأفراد العاديين من ناحية أخرى. صفوة القول إن الدراما أصبحت فى أيديهم دنيوية بصورة كاملة وابتعدت عن الدين والتزمت. وهكذا فإن مسرح عصر النهضة قد وضع نواة مسرحنا الحديث والمعاصر.

ومن عجائب الصدف التاريخية الرائعة أن تدفق علماء الشرق إلى إيطاليا بعد عام ١٤٥٣ قد واكب لختراع المطبعة على يد جوتينبيرج **Gutenberg** (حوالى ١٤٠٠–١٤٦٧) وتطويرها. ذلك أن هذا الاختراع كان يعنى أن الروائع الإغريقية واللاتينية يمكن أن تُدرس من جديد، وأنها قد وجدت الطريق لكسر احتكار الصفوة لها. فلم يعد الثراء هو الوسيلة الوحيدة للحصول على هذه النصوص واقتنائها. لقد انتشرت هذه النصوص بفضل اختراع فن الطباعة واتسعت رقعة قراءتها ودراستها. ومن الآن فصاعداً ستنهال الطبعات والدراسات حول هذه النصوص.

قد نشر جيورجيو فاللا **Giorgio Valla** ترجمة لاتينية كاملة لكتاب "فن الشعر" لأرسطو فى فينيسيا فى التسعينيات من القرن الخامس عشر وبالتحديد عام ١٤٩٥. كما نشر النص الإغريقى الأصلى على يد ألدوس **Aldus** عام ١٥٠٨ وظهرت ترجمة إيطالية قام بها برنااردو سينى **Bernardo Segni** عام ١٥٤٩. وتميز القرن السادس عشر بفيض الدراسات الأدبية عن فن المسرح

والتعليقات على نص أرسطو وهوراتيوس وكتابة المقدمات النقدية المهمة لبعض المسرحيات، بل وكتابة بعض الدراسات الاجتهادية القائمة على الاستنباط من الكتب القديمة، وتفاوتت مثل هذه الدراسات النقدية فى الأصالة وفى الاعتماد على الدراسات القديمة وإعادة صياغتها.

ويُعد كتاب دانيللو **Daniello** "فن الشعر" **La poetica** المنشور عام ١٥٣٦ هو أول هذه الدراسات المستنبطة، ولكن أعظمها تأثيراً هى كتب كل من مينتورنو سكاليجير **Minturno Scaliger** (١٥٤٠–١٦٠٩) وجيرالدى **G. Battista Giraldi** المشهور بلقب الشينثيو **Il Cinthio** (١٥٠٤–١٥٧٣) وتريسينو **Trissino** (١٤٧٨–١٥٥٠) وكاستيلفيترو **Ludovico Castelvetro** الذى نفى فى كتابه "فن الشعر" **Poetica** ١٥٧٠ أى هدف أخلاقى مباشر للشعر. ولقد حاولت أغلب هذه الدراسات أن تدمج آراء هوراتيوس وأرسطو، إلا أن سكاليجر بصفة خاصة ركز على أن التراجيديا لا تحفل إلا بالأمجاد والمهم من الأحداث فى مقابل "الممتع المفيد" فى الكوميديا.

وقال سكاليجر إن التراجيديا تهتم بالأحداث المرعبة بما فى ذلك ظهور الأرواح والأشباح، وإن الكوميديا ينبغى أن "تعلم وتؤثر وتمتع". وركز الشينثيو على فخامة مسرحيات سينيكا بوصفها نماذج تتضمن الكثير من الحكم والأمثال، وأصر كذلك على ضرورة تقسيم المسرحية إلى خمسة فصول. أما تريسينو فكان بسيطاً وواضحاً عندما قال إن الحدث التراجيدى ينبغى أن يستمر يوماً واحداً، أى دورة شمسية واحدة أو أكثر من ذلك بقليل. وقال كاستيلفيترو إن زمن الحدث ينبغى ألا يزيد عن إثنتى عشرة ساعة فقط. ولقد أصبحت مثل هذه الآراء النقدية قانوناً لأجيال من كتاب المسرح فى عصر النهضة. كان مسرح الفترة المبكرة من عصر النهضة يضم طرازين متميزين. الطراز الأول هو مسرح الصفوة أو المسرح الرسمى أو مسرح المثقفين الذى وعاه الإنسانيون والمثقفون. والطراز الثانى المسرح الشعبى أو كوميديا ديلارتى **Comedia dell'arte**. ولكن السمة التى تضع الطرازين تحت ردائها هى سمة الدنيوية أى أنهما غير مرتبطين بالدين. وذلك أن مسرح العصور الوسطى مسرح كنسى دينى فى موضوعه واتجاهه. وبمرور الزمن دخلت عناصر دنيوية فى نسيج هذا المسرح، وزادت هذه العناصر رويداً رويداً حتى أصبحت هى المسحة

الأساسية. وعلاوة على ذلك فإن الروح الدنيوية التى انبعثت فى عصر النهضة، أعطت دفعة قوية للأشكال الدرامية غير الدينية ثم جاء انتصار النهضة ليحتوى مسرح الكنيسة وينمى الأشكال الدرامية والموضوعات الدنيوية. وهذا كله يصب فيما نسميه الآن العلمانية.

وفى إيطاليا كانت قوة النهضة أسبق وأوضح أثراً وفعالية. بل كان من الطبيعى أن تولد النهضة فى إيطاليا وارثة التراث الكلاسيكى[١٤]، فى حين تخلفت شريكتها الأساسية فى هذا التراث أى بلاد اليونان، لأنها كانت ترزح تحت نير الإستعمار التركى. فى إيطاليا إذن تطورت الأشكال الأدبية والدرامية إلى ما أصبح ذا تأثير خالد تعدى حدود إيطاليا. ومن الملاحظ أن الخط الفاصل بين المسرح الرسمى أو الثقافى والمسرح الشعبى كان أكثر وضوحاً فى إيطاليا عن غيرها من البلدان الأوروبية. ومن السهل أن نرى فى المسرح الشعبى الإيطالى استمراراً لتراث الميموس الذى يضرب بجذوره فى أعماق التاريخ المسرحى القديم. إلا أن أصول هذا المسرح موضع خلاف بين الباحثين[١٥].

وفى الختام نرى أن عصر النهضة قد أفاد من حضارة الأندلس وحوار الحضارات على أرضها، وتمثل ذلك فى إحياء التراث القديم وفى الحرص على إجراء الحوار مع الآخر وغلبة الاتجاه الإنسانى.

الهوامش

(1) Richard Walzer, Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. University of South Carolina Press, (Columbia 1962). p. 29, cf. 59 & passim.

(2) Ahmed Etman, "Greek Into Latin through Arabic", Actes du Séminaire Inter-national (UNESCO) "L'Elaboration du savoir du IXe au XIVe siècle: Expériences dans le Monde Arabe et Italien". 4-5 Decembre 1992, Palermo-Italy, Published in Roma 1994, pp.137-144. Republished in JOAS (Journal of Oriental and African Studies) Vol.9 (1997-1998) pp. 29-38.

(٣) مارتن برنال، "أثينة السوداء الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية"، مراجعة وتحرير وتقديم أحمد عتمان. المشروع القومى للترجمة رقم ١٦، القاهرة ١٩٩٧.

(٤) ثولى هى أقصى أراضى الشمال الغربى فى العالم المعروف قديما وقبل اكتشاف الأمريكتين. وصفها الملاح الإغريقى بيثياس Pytheas من ماساليا أو ماسيليا وهى مرسيليا (٣١٠-٣٠٦ق.م)، حيث كان قد أبحر إليها منطلقاً من قادش. يعتقد بأنها تقع إلى الشمال من بريطانيا وتفاوتت المسافة بينهما حسب تقدير كل من الجغرافيين الذين اختلفوا حتى فى أوصاف سكان هذه الجزيرة.

(٥) يذكرنا هذا بما كتبه سينيكا الفيلسوف ساخراً من المكتبات الضخمة، حيث نال حريق ٤٨ ق.م وحده أربعين ألف مجلد من مكتبة الإسكندرية، ثم يسخر من أولئك الذين يقتنون مكتبات هائلة خاصة بهم فى روما، وأغلبهم لا يلم حتى بعناوين هذه الكتب، فهى مكتبات تقتنى للزينة داخل البيوت. Seneca, De Tranquilitate animi, IX 4-7

(6) Walzer, op., cit., p. 48 ff.

(7) Mahmoud Salem El Sheikh. Abu l- Qasim Halaf ibn Abbas AzZahrawi ditto Albucasis, La Chirurgia. Versione occitanica della prima metà del Trecento. Edizione critica. Malesci- Istituto Farmacobiologico s.p.a. Firenze- Italia 1992.

(٨) ترجم تلخيص ابن رشد "لفن الشعر" لأرسطو إلى اللاتينية مرتين على يد مانتينوس Mantinus من العبرية بنص تدرس التدرسى ثم على يد هيرمانوس أليمانوس Hermanus Alemanus من الأصل العربى فسيطر على الفكر الأوروبى طيلة ثلاثة قرون أى من القرن ١٢-١٥ راجع:

-Ahmed Etman: "The Greek Concept of Tragedy in the Arab Culture, How to deal with an Islamic Oedipus?", Documenta, Tijdschrift voor Theater, University of Gent, 4, Winter 2004. (forthcoming).

(٩) أحمد عتمان، الكلاسيكية فى مسرح عصر النهضة والتراث المتجدد فى مسرحيات شكسبير وراسين". القاهرة ١٩٩٩. ص ١٣٩-١٤٩.

(10) Ahmed Etman, "The Nature of Dante's Islamic Sources in Divina comedia". Conference "L'Egitto in Italia dall' Antichità al Medioevo". Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano. Roma CNR-Pompei 13-19 Nov. 1995, Consiglio Nazionale delle Ricerche. Roma 1998, pp. 699-706.

(11) Patrizia Honesta, "La poesia d'amore in Provenza e in Al-Andalus. Dall'analisi al confronto". Annual of Egyptian Society of Greek and Roman Studies. AESGRS VOL. III (1998), p. 95-101.

(١٢) انظر: زغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية فى أوروبا، نقله عن الألمانية فاروق بيضون، وكمال دسوقى، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخورى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦. وأنظر:

- Egyptian National Commission for UNESCO: Islamic and Arab Contribution to the European Renaissance. General Egyptian Book Organization. Cairo 1977.

وانظر:

- Francesco Gabrieli – Umberto Scerrato: Gli Arabi In Italia Cultura, Contatti e Tratizioni Libri Scheiwiller, Milano 1979.

وانظر:

– إبراهيم إبراهيم الكردى: نور من الشرق، أثر الإسلام على النهضة الأوروبية فى العلوم والفنون والآداب. دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٩.

– عز الدين فراج: فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوروبية. دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٩.

عن تأثير الأدب العربى فى الأدب الأوروبى عن طريق صقلية والأندلس راجع على سبيل المثال:

Francesca Maria Corrao. Poeti Arabi di Sicilia nella versions di poeti italiani Contemporance a cure di Francesca Maria Corrao. Introduzio di Luciano Anceschi. Arnoldo Mondadori Editone . Millanoi 1987.

(١٣) أحمد عتمان، طه حسين ومستقبل الثقافة الكلاسيكية فى مصر والعالم العربى" الكتاب التذكارى لكلية الآداب – جامعة القاهرة، فى الذكرى الخامسة والعشرين لرحيل طه حسين، ١٩٩٨، ص ٦٨٧-٧٧٠.

(١٤) أحمد عتمان، "الكلاسيكية فى مسرح عصر النهضة ، ص ٩-٦٨.

(١٥) أحمد عتمان، "الأدب الإغريقى تراثاً انسانياً وعالمياً". الطبعة الثالثة (القاهرة ٢٠٠١) ص٢٢٣-٤٣٠.

الفصل التاسع

مظاهر من الإبداع والتقليد فى التأليف العربى

كمال عرفات نبهان

التأليف سجل لعقل الأمة، ويعد رصده فى عصر من العصور أو إقليم من الأقاليم رصدًا لكثير من خصائص هذا العقل، معتمدًا على وثائق أصلية لا تقبل الجدل ولا المراوغة.

ومن دراسة التأليف العربى، أمكننى رصد كثير من الظواهر الهامة، ومنها ظاهرة التأليف النصى، وأعنى به ظهور مؤلفات ترتكز على مؤلفات سابقة، تشرحها أو تذيل عليها أو تستدرك أو تعترض أو تؤيد...إلخ.وقد أمكننى فى دراسة من الدراسات أن أحصى أكثر من خمسين نوعًا من هذه المؤلفات النصية.

وكلما ازداد الاقتراب من تفاصيل هذه الظاهرة تكشفت بعض الأوهام حول التأليف العربي، ومن ذلك مثلاً ما اتضح من أن ظاهرة المتون وظاهرة ترجيز النصوص ونظمها هما أقدم مما كان معتقدًا. ويتوقع الباحث أنه كلما ازدهر البحث والتأصيل لسوسيولوجيا المعرفة العربية والإسلامية، والظواهر الببليوجرافية العربية، على ضوء المناهج الحديثة، فسوف تتضح أبعاد جديدة فى مجال التأليف العربى، تتخلص من النظرة التعميمية، سواء فى نزعتها المتحمسة للقديم، أو المتجنية عليه.

ويمكن أن تُطرح الملاحظات العامة التالية حول التأليف النصى، سعيًا وراء تفهم بعض جوانبه وربط بعض ما ورد منفصلاً من قبل.

أولاً: المحورية والتمركز

إن أهم خاصية فى التأليف النصى، هى تمحور مؤلفات على نص أصلى، وهى فى أول أمرها تدور فى "مدارات للنص الأصلى" وإن كان بعضها لا يلبث أن يصبح مركزًا تدور حوله مؤلفات جديدة، فى مستويات متعددة من التفارع.

وليست ظاهرة التأليف النصى والتمركز حول نص أصلى، شيئًا جديدًا يحتاج إلى من يكتشفه، ولكن الجديد هو محاولة طرح تفسيرات لها، وفيما يلى

يطرح الباحث بعض ما يصلح لتفسير ظاهرة التمركز هذه، حول نصوص محورية أصلية:

١- النزعة إلى التأصيل

عندما يصف حاجى خليفة كتاب: ما لا يسع الطبيب جهله/ لابن الكبير، يقول: وهو كتاب جليل المقدار، وجلالته بجلالة أصله **(وهو): الجامع/** لابن البيطار، وخصوصًا بما زاد عليه[١].

ولا يزال العلم يقدر مصادر الباحث التى يستقى منها، فى حالة التأليف الاستشهادى، ولعل الأمر يصبح أكثر أهمية إذا كان المؤلف يستند إلى نص أصلى له أهميته وخطورته، ويبدو فى التقييم السابق عنصران أساسيان هما:

- جلالة الأصل (أى أهمية النص الأصلى).
- قيمة الزيادة والإضافة الجديدة التى يحتويها ويضيفها النص الجديد.

ولا يبدو وصف حاجى خليفة السابق فريدًا فى هذا الميدان، فقد تحدث السخاوى بالطريقة نفسها عن واحد من مؤلفاته، حيث يقول: "وجمعت كتابًا حافلاً على حروف المعجم، أصّلتهُ من تاريخ الإسلام للذهبى، وزدت عليه خلقًا أغفلهم أو تجددوا بعده... [٢]

ففكرة تأصيل النص بوصله بأصل مرموق، تبدو جوهرية فى محاولة النفاذ إلى أسرار ظاهرة التأليف النصى، وهى تنطوى فى بعض جوانبها التأصيلية والتوثيقية على حرص المؤلف على تقديم شهادة نسب تثبت قوة سنده واستناده إلى أصل راسخ من النصوص السابقة، سواء بالاستناد النصى عليه، أو بالتسمية المتصلة به، كما كان يحدث فى الذيول (الذيل على كذا...، صلة كذا...)، وإما بالاستشهاد بنصوصه لاتصال السند بمؤلفه، أو بالبناء عليه كما حدث فى بعض المعاجم اللغوية.

٢- سيطرة كتب الإحاطة والتمام، والكتب الأمهات

هناك كتب تتمتع فى تاريخ كل علم بأهمية بالغة، وكانت تتمتع بذلك لقرون عديدة، وكان بعضها ينتمى إلى عصور قديمة سابقة على الحضارة الإسلامية ذاتها. وتتضح لنا تلك الفكرة، إذا توقفنا عند حديث صاعد الأندلسي_٤٦٢هـ عن بعض المؤلفات، بقوله: "وعند بطليموس، اجتمع ما كان متفرقًا من علم حركات النجوم ومعرفة أسرار الفلك... وما أعرف أحدًا بعده تعرض لتأليف

مثل كتابه المعروف بالمَجسْطى ولا تعاطى معارضته[٣]، بل تناوله بعضهم بالشرح والتبيين، كالفضل بن حاتم النيريزى، وبعضهم بالاختصار والتقريب لمحمد بن جابر البتانى، وإنما غاية العلماء عنده... فهْمُ كتابه على ترتيبه، وإحكام جميع أجزائه على تدريجه، ولا أعرف كتابًا أُلف فى علم من العلوم قديمها وحديثها، فاشتمل على جميع ذلك، وأحاط بأجزاء ذلك...[٤].

ويذكر ابن صاعد ثلاثة كتب من هذا المستوى، وهى:

١- كتاب المَجسْطِى فى علم هيئة الفلك وحركات النجوم.

٢- كتاب أرسطو طاليس فى علم المنطق.

٣- كتاب سيبويه البصرى فى علم النحو العربى.

ويقول: "فإن هذه الكتب الثلاثة، لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعه إلا مالا خَطْبَ له، ولله وحده مَزِيَّةُ الإحاطةَ وفضيلة التمام"[٥].

وينبهنا حديث صاعد الأندلسى إلى فكرة الكتاب المسيطر، الذى يقف فى قمة شامخة فى مجاله، سواء بما يختط من منهج، أو بإلمامه بتفاصيل الموضوع، وأبعاد الظاهرة المدروسة، مما يحقق له قوة الجذب بالنسبة لمؤلفات تالية، تدور حوله، وتسعى فى مداره.

ولا يقتصر الأمر على ما ذكره صاعد من مؤلفات، فهناك كثير من الكتب ينطبق عليها ذلك القول، ويكفى أن يشار إلى الجامع الصحيح للبخارى ومؤلفاته التابعة التى أمكن حصر ٩٤ مؤلفا منها، وألفية ابن مالك، "التى بلغت المؤلفات التى عملت عليها وذكرها كشف الظنون ٧٢ دراسة"[٦].

ويبدو أن النصوص الجاذبة القوية التى دارت حولها نصوص تابعة، هى فى الأصل أعمال هاضمة شديدة البأس، استوعبت ما قبلها من مؤلفات فى مجالها، تلخيصًا واقتباسًا، وهى بذلك تضم إليها قطاعًا مكثفًا من الإنتاج الفكرى فى الماضى، ثم تكتسب قوة مسيطرة على قطاع عريض من المستقبل، تظل لها النجومية، وتحاول الأعمال التالية الانتساب إليها بالاسم أو الإشارة ... الخ، حتى ولو كانت أعمالاً مستقلة تتناول قطاعًا زمنيًا تاليًا، مثل الذيول التى كانت تحمل فى تسميتها علاقة الارتباط بأصل سابق له أهميته، رغم أن الذيل يمكن أن يصدر مستقلاً، وإن كانت ميزة الارتباط والتواصل مع أصل، تكسبه مكانا فى مسار النصوص ومكانةً فى عُرْفِ العلماء[٧].

وفى هذا المجال أيضًا يبرز وصف الكتب "الأمهات"، وهو يبدو أكثر ارتباطًا بالعلوم الحيوية فى التراث الإسلامى كالدين واللغة، فقد اعتبرت هذه "الكتب أصولاً، واستمر تأليف الشروح والحواشى والتعليقات عليها"(٨).

وتبدو هنا أهمية مصطلح "النص الفوقى" الذى سبق توضيحه فى مجال شرح النص، ومدى سيطرته وتأثيره فى مجال التأليف النصى.

ولقد كان الإعجاب يصل أحيانًا ببعض النصوص، إلى درجة بالغة، مثلما حدث مع كتاب "إحياء علوم الدين / للغزالى ٥٠٥هـ، فقد ذهب البعض إلى أنه لو ذهبت كتب الإسلام وبقى الإحياء لأغنى عما ذهب"(٩).

ومن الملاحظات الهامة، أن إحياء علوم الدين ظل يُشرح ويُلخَّص حتى عصرنا هذا، وآخر اختصار له نشره عبد السلام هارون باسم "تهذيب إحياء علوم الدين"(١٠).

ويمكن أن نلاحظ فى ظاهرة الكتاب الأم، الخصائص الثقافية التالية:

أ- الزمان الثقافى المتصل فى الحضارة الإسلامية.

ب- أهمية النص فى اتصال الثقافة الدينية أساسًا.

ج- تأثير النمط الدينى على الأنماط المعرفية الأخرى كالأدب واللغة وغيرها، فى أنظمة الاتصال العلمى والتعليم والتلمذة والإجازة والرواية ووجود المدرسة الفكرية التى تنتمى إليها أجيال من الأساتذة والطلاب وغيرها، مما انعكس على التأليف عمومًا، والتأليف النصى خصوصًا.

د- أوجه الشبه بين الاعتماد على "أصل" فى التأليف النصى، وبين الاشتقاق من "أصل" فى اللغة، فالصلات الاشتقاقية والتوليدية والتركيبية متشابهة فى كليهما، ولا يبعد أن تخلق اللغة نظامًا فى التفكير ينعكس على أدبيات ونِسَب إدراكية وسلوكية متعددة للإنسان من بينها التأليف.

هـ- الحركة البطيئة فى نمو المعرفة، فليس عصر المخطوط عصر انقلابات مفاجئة فى العلم والمعرفة، بل هو عصر نمو وتراكم متئد، ولا يبدو هناك مجال يفرض إيقاعًا سريعًا بدرجة ما، سوى مجال التراجم والتاريخ، فكلاهما يرتبط بتراكمات حتمية تفرضها دورة الحياة، وإن كان يتم معالجتها داخل التقسيمات والمعالجات المطروحة فى التأليف، وما توصل إليه المؤلفون العرب من تسلسل المؤلفات وتكامل النصوص وتراكمها.

ولكن السؤال الجدير بالطرح هو، أليس فى عصرنا الأكثر سرعة وتغيرًا من المؤلفات العربية الحديثة، ما يستحق أن يؤلف عليه، استدراكًا ونقدًا وتلخيصًا وتذييلاً... الخ، حتى تكتمل حلقات المعرفة وأوجهها المتعددة؟ ويبدو غياب مثل هذا التأليف نقصًا وخللاً وليس ميزة أو سمة عصرية، فإن أهمية أنواع معينة من النصوص لا تزول مهما بدا من سرعة التغير والتطور فى مجالات معينة من المعرفة.

٣- طبيعة النظام المعرفى العربى الإسلامى

تبدو العلاقة قوية بين "ببليوجرام أو مخطط علاقات التأليف" و"سوسيوجرام" المعرفة، فإذا سعينا إلى تصور "سوسيوجرام للمعرفة" فى الحضارة العربية الإسلامية يتكون من علاقات العلوم والنظم المعرفية والحياة الفكرية، وعلاقة كل ذلك بالمؤسسات الاجتماعية فى العصور المختلفة، فيمكن القول بأن "ببليوجرام التأليف" الذى تصوره هذه الدراسة، هو أحد الأدلة التى يمكن أن توصل إلى التعرف على "سوسيوجرام المعرفة"، الذى يتسم بوجود "الأستاذ" المحور فى النظام التعليمى، ويقابله الكتاب الأم فى النظام التأليفى، الذى يستقطب من حوله النصوص المتفارعة عليه كما يتحلق الطلاب حول أستاذهم فى نظام من الانتماء والتواصل والتأصيل العلمى.

ويبدو تواصل النص الأصلى مع نصوص أخرى، مرتبطًا بأهمية "الأستاذ المؤلف" بالنسبة لتلاميذه، ولعل من الشواهد على ذلك، ما نجده بالنسبة لكتاب "الفهرست لابن النديم"، الذى يرجح أنه لم يلق ما يستحق من اهتمام فى مجال التأليف النصى سواء بالتذييل أو الاستدراك أو غيره، نظرًا لعدم وجود تلاميذ لابن النديم، لأنه لم يعمل بالتدريس، وقد وجد على صفحة عنوان مخطوطة الفهرست بمكتبة Beatty فقرة تقول: أنه لم يرو عنه أحد، مما يعنى أنه لم يكن له تلاميذ[١١] يتابعون علمه ونصوصه.

ويعكس "ببليوجرام" التأليف النصى أيضًا "سوسيوجرام" العلاقات الاجتماعية، التى تتضمن اتجاهات العداوة والصراع والمنافسة على المستوى الشخصى أو المذهبى أو غير ذلك، مما نجده متمثلاً فى كثير من ردود النص.

وتنبهنا ظاهرة التأليف النصى سواء فى وجودها أو غيابها، إلى مسألة هامة، هى التاريخ الاجتماعى للنص، أو المكانة الاجتماعية المكتسبة من النظام التعليمى وعلاقاته، حيث تبدو أهمية النص نابعة من مكانة مؤلفه وأهميته ، ولعل ذلك يفسر ما نجده أحيانًا فى المؤلفات العربية، من الإشارة إلى اسم

المؤلف وليس إلى عنوان الكتاب المقتبس منه.

ويبدو من نتائج القرون المتتالية من التأليف، أنه كلما تعاظم حجم الماضى، كلما ازدادت سطوته وقوة جذبه، ويتجلى الارتباط الروحى والعقلى بالماضى، فى ظاهرة الاشتغال بالنصوص القديمة، انتماء إلى نظام عقائدى وقيمى ومعلوماتى وببليوجرافى مركب، لا يزال يحتاج إلى دراسة لكل عناصره، من زوايا متعددة.

كما يبدو أن تعاظم إنتاج الماضى، قد جعل المؤلفين فى قرون متأخرة من التأليف العربى، يعكفون على مؤلفات السابقين يؤلفون عليها، وذلك أمر طبيعى، فكلما زاد الإنتاج الفكرى، كلما ضاق حيز المعالجة، ولعل تلك الأعمال والمؤلفات الكثيرة المتراكمة منذ القرن الأول الهجرى وحتى القرن السابع الهجرى وما يليه، قد ضيقت من هامش الحركة أمام المؤلفين فطالما أن مؤلفات السابقين قد التهمت كثيرًا من الظواهر والميادين، فقد أصبح من الطبيعى أن يزداد الإقبال على التهام هذه المؤلفات ذاتها فى حركة ناشطة من التأليف النصى شرحًا وتلخيصًا وتخريجًا وانتقاء... الخ. وإن كانت قيمة ما يحتويه ذلك التأليف خاضعة لتقييم المتخصصين كل فى مجاله.

ورغم أن فكرة سيطرة النصوص والإحساس بفوقيتها وسيطرتها تبدو معقولة نسبيًا، وخاصة فى القرون الهجرية المتأخرة، فإننا نشهد روح المقاومة ضد الإحساس بالعجز أمام القدماء، ويبلور ابن خلدون ـ٨٠٨هـ شعار هذه المقاومة فى قوله: "إن الفضل ليس منحصرًا فى المتقدمين"(١٢).

وتتخذ ظاهرة الشروح والتعليقات والإضافات و غيرها إلى كتب ماضية دليلاً على حالة "الكوما Coma" (أو السبات والغيبوبة العميقة الشبيهة بما ينشأ عن مرض أو أذى أو تسمم)، التى يصف بها حسين مؤنس حالة التأليف العربى فى القرن السابع الهجرى وما يليه، والتى جعلت الشيوخ يهتمون بالماضى وحده، حتى أجادوا فى خدمته(١٣).

كما ينسب كمال عبد اللطيف نمط إنتاج الأفكار إلى النظام المعرفى الإسلامى (الابستيمى الإسلامى) ونظام القياس كنظام محتكر للسيادة. ويشير إلى رأى عابد الجابرى، حول اللحظة المعرفية التكرارية فى العقل العربى، حيث تأسس الكتاب النموذج، والكتاب النظام، وتتابعت النسخ والأشباه، لحظة اكتفت داخل زمانيتها المغلقة باستعادة الأوليات والآليات القديمة، وهو ما يصدق أيضًا على حاضرنا من حيث أنه امتداد أو تكرار للأنظمة التى تأسست فى عصر التدوين(١٤).

والمهم فى هذا العرض هو إبراز اعتماد المؤرخين على ظواهر التأليف العربى والتأليف النصى خاصة، كمدخل لدراسة علمية للنظام المعرفى الإسلامى، وهى ظاهرة هامة، وليس من اختصاص هذا البحث مناقشة هذه الآراء فى مجالاتها الفلسفية والتاريخية، ولكن المهم هو الاقتصار على الجانب الببليوجرافى التكوينى، أى الجانب التأليفى من الموضوع، حيث يرى الباحث أن ما نشهده فى التأليف النصى - فى حدود هذا البحث - يمثل فى كثير من جوانبه نظامًا متكاملاً ومتطورًا من التعامل مع المعلومات فى مختلف حالاتها ووظائفها، ولعل ذلك يقودنا إلى إعادة اكتشاف وتقييم هذه العصور، فى إطار منهجى يطور أدواته، ويتخلص من الإعجاب أو الازدراء لهذه العصور(١٥).

ويرى "بيدرسن"، أن مؤلف الكتاب الإسلامى نادرًا ما كان يعبر عن نفسه كشخص فهو يهتم بالرواية عن الآخرين.... ويصل من ذلك إلى أن الكتاب الإسلامى يمثل تراثًا شفهيًا غير مقطوع، ويصطبغ بالعلاقات بين أهل العلم(١٦).

وقد تبدو الصورة مكررة بالنسبة للتأليف النصى الذى تحكمه نفس النزعة إلى "الوصل بالأصل"(١٧)، ولكن تعامل الباحث مع كثير من المؤلفات كالذيول والشروح والتلخيصات وغيرها، يدفعه إلى طرح المسألة بصورة مختلفة، تصلح لمعالجة الموضوع فى دراسات تالية، وهى "عمومية النص، وخصوصية المؤلف" فإذا كان الأساس فى التأليف النصى هو نص مركزى عام، فإن المؤلف كانت له خصوصيته وميزاته أو نواقصه التى تظهر فى تأليفه النصى.

ويمكن فى هذا المجال أن تستوقفنا فكرة بالغة العمق "لماكلوهان"، حيث يقول: "ولاشك أن أعظم الهدايا التى قدمتها الطباعة للإنسان هى قدرته على التجرد، أو على الترفع، أى القدرة على أن يفعل دون أن يتفاعل ... أن ينفعل أو يلتزم"(١٨).

ومن الواضح أن عصر المخطوط يتميز بالتفاعل، وهو ما يتمثل فى الاندماج والاشتغال بالنصوص، والاتصال الوثيق بالنص وصاحبه وعصره.. ولعل ذلك يلقى الضوء على بعض خصائص وسيكولوجية الاتصال التى تميز التأليف النصى، وتميز الخصائص النفسية التى تحرك مؤلفًا للاستغراق فى تأليف نص على نص، وكان من الممكن أن يؤلف كتابًا أو أكثر بغير ارتباط بنصوص سابقة.

٤- استثمار النص

كانت بعض النصوص تتميز بخصوبة فائقة، وقدرة متصلة على العطاء أو الإيحاء، وكان بعضها يتضمن من البذور ما يكفى لاستزراعه فى مؤلفات كثيرة

تالية، بصور مختلفة من التأليف النصى.

ويبدو أن هناك قدرًا من المعقولية والمنطقية فى التأليف النصى تلخيصًا أو تهذيبًا أو شرحًا أو تحشية... الخ، على بعض النصوص الأصلية، حيث وجد مؤلفوها أن لا داع لتأليف يدعى أنه جديد، ولكن التأليف النصى لم يكن كله تكراريًا، فالاستثمار النصى السابق، هو عمل تضاف فيه قيم قديمة إلى قيم جديدة فى بعض الأحوال.

ثانياً: الاستخدام المتكامل للنصوص

إذا اعتبرنا أن كثيرًا من أشكال التأليف، يحدث استجابة لحاجات قرائية معينة، فمن الممكن أن نفهم بعض دوافع التأليف النصى، على ضوء عادات بعض العلماء فى القراءة والبحث.

فمن الواضح أنه كان من عادات العلماء العرب والمسلمين، أن يستخدموا مجموعة من النصوص المترابطة المتكاملة، وخاصة النصوص المتجمعة حول نص أساسى، وقد أدرك كراتشكوفسكى هذه الظاهرة وأشار إليها لدى علماء اللغة الذين يلزمون أنفسهم – ولكن لا يلزمون الآخرين – باستخدام النص إلى جانب المؤلفات التابعة له، ويسمى ذلك طبيعة ثانية لهؤلاء العلماء، ونوعًا من لزوم مالا يلزم، فيقول: ..." وهكذا أيضًا علماء اللغة، من الصعب عليهم أن يقلعوا عن عاداتهم التى تبدو زائدة للقارئ العادى، وهم لا يشعرون بالرضا إلا عندما تقف إلى جوار "النص الأساسى"، ملحقات الشروح وتعليقات على الشروح، وأيضًا عندما توجد فى "هذه الملاحق" الملاحظات والفهارس ومعجم المفردات. وكل هذا "مالا يلزم" للكتاب... وإن لزوم مثل هذه الملحقات "غير اللازمة" أصبح لهم طبيعة ثانية، لا يمكن تغييرها[١٩].

ويتطرق عالم معاصر هو شوقى ضيف، إلى الفكرة نفسها خلال حديثه عن تجربته الشخصية فى التعليم عن طريق الاستخدام المتكامل للنص وتوابعه، فى صورة "المتون والشروح والحواشى والتقارير..." فالفكرة فى المتن مختصرة أشد اختصار، وتشرح وتناقش فى الشرح، والفكرة فى الشرح تشرح بدورها وتناقش مناقشة واسعة فى الحاشية، وليس ذلك فحسب، بل أيضًا الفكرة فى الحاشية يناقشها مؤلف التقرير"[٢٠].

ويشيد شوقى ضيف بما كان يتاح للدارس من الاستفادة من اعتراض شارح الشرح (أى مؤلف الحاشية) على مؤلف الشرح، ومن اعتراض الشارح أو المُحشى

على الماتن أو صاحب **المتن الأصلي**، واستزادة الطالب من قراءة ما كتبه بعض المؤلفين عليه من ملاحظات ووجوه نقد ومراجعات كانت تتضمنها تقارير مطبوعة على هوامش الحواشي للتنبيه على خطأ أو تصحيح هنا أو هناك.و يرى أن هذه الصورة الجدلية في مختلف العلوم والفنون، وخاصة في الفقه وعلم الأصول وفي النحو والبلاغة، كان لها دور بالغ الأهمية في صقل العقول وبنائها بناءً منطقيًا سديدًا، وإلى تحول المتون والشروح والحواشي والتقارير إلى مختبرات كبيرة لعقول أنبه العلماء في كل فرع من فروع العلوم الدينية واللغوية(٢١).

ويصل شوقي ضيف إلى تسمية لهذا المنهج **التأليفي النصي، القرائي التكاملي**، ويطلق عليه **"احتمالات النصوص"** أي ما يمكن أن يؤديه منطوق النص ومفهومه وما يمكن أن يؤول ويفسر به، ويقترح أن يستفاد من هذا المنهج في إنشاء **"علم احتمالات النصوص"**، تدرس فيه الوجوه المختلفة لفهم النصوص الأدبية والفلسفية والقانونية، بل واحتمالات النصوص في الاقتصاد والسياسة(٢٢).

ويتضح أن هناك مجالاً واسعًا لدراسة هذه العملية الاتصالية النادرة دراسة علمية مقننة، ولعلها تفرز مناهج مستقبلية متطورة في التعليم، تمتد جذورها في الماضي، وإن كانت أدواتها قابلة للتطوير، وتتمثل تلك الأدوات في كل ما سبق عرضه من أشكال وعلاقات التأليف النصي، أو ما يمكن تسميته **"ببطارية النصوص"**، أو **"المنظومة المترابطة من المؤلفات"**.

وقد أدرك عصر الطباعة أهمية هذه الظاهرة، فنشرت مجموعات كاملة من النصوص المترابطة في مطبوع واحد، ومن أمثلة ذلك: الكشاف عن خصائص غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، وهو تفسير القرآن الكريم / للزمخشري(٢٣). ـ فقد نشر بذيله أربعة كتب هي:

١- الانتصاف / للإسكندري.

٢- الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف / للعسقلاني.

٣- حاشية على تفسير الكشاف / للمرزوقي.

٤- مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف / للمرزوقي.

ثالثاً: الاستجابة والملاءمة

يتسم أي نظام اتصالي جيد بالعلاقات التبادلية بين التأثير والاستجابة الملائمة، ويكاد التأليف النصي في بعض الأحيان يمثل نظامًا اتصاليًا مرهف

الحساسية لاحتياجات العلم، والمجتمع، والمؤسسة التعليمية، والظروف التاريخية المختلفة، ومن خلال إدراك احتياجات وظواهر معينة، وفر هذا النظام حلولاً متعددة من خلال أشكال وعلاقات التأليف النصى.

ومن خلال منظور الاستجابة والملاءمة، يمكن عرض الملاحظات التالية:

الشكل والوظيفة والمنفعة

يبدو كثير من أشكال وعلاقات التأليف النصى، مرتبطًا بوظائف معينة، وخاصة فيما يتعلق بتسهيل التحصيل فى عملية التعلم، أو بتيسير الاسترجاع، فى عمليات قرائية أخرى، فالتأليف النصى فى جوهره، وفى معظم أشكاله وعلاقاته منصب على خدمة حاجات محددة، من جانب مستفيدين معروفين (فى إطار تعليمى محدد)، أو متوقعين (فى إطار ثقافى ومعرفى واضح المعالم).

ويلاحظ أن كثرة الشروح والحواشى والمختصرات ترتبط بحركة مستمرة من الدراسة والجهود التدريسية من جانب الشيوخ، ومحاولاتهم لتقريب العلم إلى أفهام طلابهم، كل بطريقته الخاصة، ولكن فى إطار تقاليد سائدة فى التدريس والتأليف، وقد استمرت هذه التقاليد سائدة فى أقاليم بعيدة، حتى نجد فى الهند حركة لتأليف وتعليق الحواشى والشروح على الكتب المستخدمة فى الدروس والإقراء، حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر[٢٤]، لوجود المنهج نفسه التعليمى واحتياجاته.

ولا تبقى النصوص القديمة فى هذه الحالة بصورتها القديمة، بل تتجدد وتتسع دائرتها لكى تشمل أبعادًا جديدة، ولكن تتأثر بعوامل اجتماعية وبيئية وتاريخية متعددة.

كما يبدو الشكل أيضًا مرتبطًا بالمحتوى الذى يسعى النص إلى توصيله، وهو يتأثر بالمحتوى بقدر ما يؤثر فيه، فالتلخيص والشرح والاستدراك والتذييل والبناء والتدريج وغيرها، لا يمكن أن تنفصل عن التأثر والتأثير فى المحتوى. ولعل من أوضح هذه العلاقات، ما نجده فى مجال علوم الحديث من ارتباط جوهرى بين **أشكال وعلاقات التأليف**، وبين **طبيعة واحتياجات وشروط هذا العلم**، ومن أبرز الأمثلة على ذلك أنواع التأليف النصى التى خدمت علم الحديث كالأطراف والمستفادات والمستخرجات والتجريدات (أو الانتقاءات) والتجنيسات فى موضوعات معينة، والوحدانيات والثنائيات والثلاثيات... حتى الأربعينيات والمئات الحديثية، وإدماج بعض النصوص وإعادة الترتيب والتكملات

والتذييلات فى تراجم المحدثين والزوائد والتلخيصات والتهذيبات والتدريجات بين وجيز ووسيط ومطول والشروح. والحواشى والتنكيتات والمستدركات والمنظومات... إلخ[٢٥].

كما يبدو التأليف النصى فى بعض الأحيان وسيطًا بين النص الأصلى. وبين القارئ، عندما يشرح أو يلخص أو يُكشف أو يُطرّف (عند تأليف الأطراف). ورقيبًا عندما ينقد ويرد ويستدرك... إلخ.

ومثلما حدث فى علم الحديث، فرض كل علم حاجاته،واستجاب التأليف النصى لهذه الحاجات، مستفيدًا مما ظهر من أنواع فى خدمة العلوم الدينية وأهمها الحديث، ومضيفًا ومبتكرًا لأشكال أخرى تلائم كل علم على حدة، مثلما نجد فى اللغة العربية، التى عرفت أشكال البناء على النصوص والإدماج والتلخيصات والشروح والحواشى والتعليقات وغيرها، وقد أدرك المؤلفون طبيعة اللغة ككيان هائل ومجال واسع، يحتاج إلى تكامل وتواصل وتراكم النصوص كما سبق توضيحها فى الباب السابق، وكان من الضرورى أن توجد هذه الحلول، ولم يكن من الصحيح ولا الممكن أن يؤلف معجم متطور فى اللغة بغير علاقة نصية بواحد أو أكثر من المعاجم السابقة.

ونجد الاستجابة واضحة فى مجال التاريخ والتراجم حيث قدم التأليف النصى وأدى دورًا متقنًا ومبدعًا فى تواصل النصوص عن طريق التذييلات (أو التكملات والصلات)... إلخ، والنمذجات مثل تراجم القرون التى تشكل سلسلة من الحلقات، مما جعل القرون العربية الإسلامية متصلة رغم كل عوامل التلف والتفكك والدمار.

وقد عولجت أشكال وعلاقات التأليف النصى فى هذه الدراسة معالجة شاملة لا تتقيد بعلم معين، ولكن مزيدًا من الربط بين أشكال التأليف النصى وموضوعات محددة، سوف يبرز حقائق هامة فى مجال العلاقة بين التأليف النصى وخصائص العلوم المتعددة، ولعل أهم الدراسات الببليوجرافية التى أظهرت ما يمكن أن يفرزه هذا المنهج من نتائج هامة، دراسة الكتانى-١٣٤٥هـ. بعنوان "الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة"[٢٦]. وإن كان هدفها هو التغطية الببليوجرافية الشاملة للإنتاج الفكرى فى مجال الحديث والسنة.

وكان تأليف بعض المختصرات والمطولات يأتى أحيانًا استجابة لطلب من فئة معينة، قد تكون من الطلاب أو الأصدقاء أو المجتمع العلمى المحيط

بالمؤلف، وتبدو الاستجابة هنا مباشرة وإنسانية بقدر ما هى تأليفية ووظيفية.

الأبعاد الوظيفية لأشكال التأليف

ويمكن بمزيد من الدراسة، تحديد الأبعاد الوظيفية لأشكال التأليف النصى المختلفة، حيث يوضح فى مقابل كل نوع من أنواعه الوظائف الأساسية التى يخدمها، إلى جانب الاحتمالات المتعددة الأخرى للاستخدام، ويمكن أن يساق مثال لذلك فى الجدول التالى:

شكل التأليف النصى	الوظيفة الأساسية
المختصرات/ المنظومات	للحفظ(٢٧)
الشروح/ الحواشى	للفهم(٢٨)
الذيول	لمتابعة التغطية
الاستدراكات	لتكملة النقص والتصحيح
المفاتيح والأطراف	للبحث والاسترجاع من النص
التهذيب	للسيطرة على النص وتطويعه
الردود	للجدل والمناقشة والمعارك الفكرية

وعلى سبيل المثال، فقد اتضح من قبل فى مبحث التلخيص، مدى حيوية وتعدد الوظائف التى أداها التلخيص استجابة لاحتياجات تعليمية وعلمية وثقافية واجتماعية وتاريخية وحضارية متعددة.

وتتضح الملاءمة والاستجابة فى الدوافع التى أوضحها الإمام ابن عمر العتابى-٨٥٦هـ، عند تأليفه شرحًا لكتاب الزيادات فى فروع الحنفية للشيبانى-١٨٩هـ، حيث يقول العتابى: "لما رأيت فى أهل الزمن زمانة فى اقتباس العلم، ولاختصار هممهم اختاروا المختصر من كل شئ، حملنى ذلك أن أكتب شرح الزيادات موجز العبارات والنكات... حتى يكون أجمل وأسهل"(٢٩).

وإذا اتضحت العلاقة بين التلخيصات وبين ظروف الحروب والأخطار فى عصور معينة، فيمكن القول بأن التأليف النصى قد خدم كشكل من أشكال المقاومة الحضارية والثقافية، وكسلاح فى مواجهة ضياع النصوص الأصلية أو إتلافها خلال الحروب.

وتبدو ظاهرة تلخيص ابن منظور المصري ـ ٧١١هـ لحوالى ٥٠٠ كتابًا، أمرًا يحتاج إلى دراسة لأسبابها ودوافعها، والبحث عن حالات مماثلة لابن منظور.

ولم تكن الاستجابة دائمًا ثنائية البعد، أى بين احتياجات المستفيدين والتأليف النصى، بل كانت ثلاثية أيضًا، حينما خدم التأليف النصى تأليفًا نصيًا سابقًا، لخدمة المستفيدين أيضًا.

فكثيرًا ما نجد ظاهرة المختصرات والمتون، شديدة التأثير والإغراء بالشرح، وكان ذلك يحدث أحيانًا بمجرد تأليف المختصر، وأحيانًا على يدى مؤلف المختصر نفسه، وكانت الشروح محركًا لتأليف الحواشى عليها، والحواشى محركة لتأليف التعليقات عليها، والردود المعادية للنص محركًا لتأليف الرد على الرد، وهكذا حتى نجد المحاكمات بين الردود، والتعليق على المحاكمة فى بعض الأحيان.

كما تبدو ظاهرة تدريج النصوص وإخراج أكثر من مستوى للنص الواحد، بين مطول ووسيط ووجيز ووجيز للوجيز، مسألة شديدة الأهمية كظاهرة من ظواهر الاستجابة والملاءمة مع احتياجات القراء، ابتداء من القارئ "المنتهى" الذى يكتفى سريعًا بالقدر اليسير، ومتابعة مع القارئ "المبتدى" الذى سيواصل البحث والتحصيل.

ولا يتسع المجال لإظهار أبعاد الاستجابة فى التأليف النصى بكل أشكاله، ولكن هذه البداية البذرية تظهر مدى ما كان يتوافر فى هذه الظاهرة الاتصالية التأليفية من مرونة وملاءمة لعصرها وبيئتها وجمهورها وموضوعاتها، ولا يخفى أن كثيرًا من هذه الاحتياجات قائم فى عصرنا، وإن كانت الاستجابة تأخذ أشكالاً أخرى فى بعض الأحيان، أو لا توجد فى أحيان أخرى.

رابعاً: حدود التكرار والإبداع فى التأليف النصى

يبدو الأمر ـ عسيرًا ـ عكس ما هو متصور ـ إذا ما طرح السؤال: ما هى حدود التكرار والإبداع، أو التبعية والاستقلال فى التأليف النصى؟، ومتى يعتبر التأليف جديدًا؟ وبصرف النظر عن ارتباط عنوان الكتاب بنص سابق مثل شرح كذا، أو تلخيص كذا، أو تهذيب كذا...؟

ولعل من المفيد أن تساق الملاحظات التالية سعيًا وراء إجابة معقولة لهذا السؤال:

يقول العقاد:" لا أظن أن هناك كتبًا مُكرّرة لأخرى... والفكرة الواحدة إذا تناولها ألف كاتب، أصبحت ألف فكرة، وأتعمد أن أقرأ فى الموضوع الواحد أقوال كُتّاب عديدين، وأشعر أن هذا أمتع وأنفع من قراءة الموضوعات المتعددة"(٣٠).

ويشير إدوارد سعيد، حول التكرار والإبداع، إلى أن تقابل هذين المصطلحين لا يعنى أنهما ضدان، فكثيرًا ما يحوى "التكرار" خلقًا وتجديدًا، كما أن "الإبداع" قد لا يكون جديدًا بقدر ما هو أصيل... وهو يقدم نماذج فلسفية لمفهوم التكرار:ـالتكرار والبعث عند فيكو فى كتابه "العلم الجديد"،ـ التكرار والتاريخ عند ماركس فى كتابه "١٨ برومير"، التكرار والأصالة عند كيركجارد فى كتابه "التكرار".

وعند هؤلاء المفكرين، استهجان للتكرار كتبعية وتقليد ونسخ، وتقييم له عندما يشكل إحياءً أو بعثًا(٣١).

ويمكن الآن محاولة الإجابة على السؤال السابق، فيما يلى:

إن التأليف النصى كان أحيانًا فعل تجاوز وحركة، ولا ينطبق عليه دائمًا وصف التكرار بمعناه السلبى، وقد ينطبق بمعناه التأصيلى الذى أوضحه إدوارد سعيد.

كما أن بعض المؤلفات التابعة كالتلخيصات أو الشروح... إلخ، قد وجدت كثيرًا ممن يؤلفون عليها من جديد، مثل شرح التلخيص أو تلخيص الشرح...، وكان من الممكن لهؤلاء أن يؤلفوا على الأصل الأول، ولكن ذلك يعنى أن بعض المؤلفات التابعة كان عملاً متميزًا عن الأصل، **فتحول إلى أصل**، يتجاوز سابقه ويختلف عنه ربما فى المحتوى أو الوظيفة أو التنظيم أو المنهج... الخ. "ولقد وجد أن كثيرًا من الشروح والمختصرات تكاد تكون فى حكم الكتب المستقلة"(٣٢).

وكان من الممكن لكثير من مؤلفى النصوص التابعة، لو تسلحوا بمنطق عصرنا، وهو عصر الفردية "والتعالى وعدم التفاعل" كما يرى ماكلوهان، أن يظهروا مؤلفاتهم بعناوين مستقلة تأنف من الارتباط أو التبعية أو الانتماء إلى نصوص سابقة، وكان كثير من هذه المؤلفات يمثل إبداعًا جديدًا متميزًا بالفعل، ولكن وراء ذلك خصائص اجتماعية وثقافية أوجدت شكلاً ملائمًا لها من تقدير القديم وتقديم الجديد، ولم يُفلت القديم من النقد والتدقيق، فى اتصال علمى بين

العلماء والنصوص. ويمكن القول بأن كثيرًا من المختصرات والتهذيبات والشروح وغيرها، كانت بديلاً لما نعرفه الآن من تجاوز النص، مع الحفاظ على تقاليد العلم فى تثبيت قيمة النصوص الهامة واستمرارها بشكل أو بآخر، وخاصة فى مجال العلم القياسى، وقد احتوى معظم الأعمال التابعة على شئ جديد، من العرض أو التوضيح أو الإضافة أو التصحيح أو المقارنة أو النقد أو الإدماج، وحتى الحذف نفسه كان يمثل أحيانًا تدخلاً ووجهة نظر وفعل تجاوز.

كما كان الاشتغال بنص سابق، يعنى تحريكه فى اتجاه معين، لخدمة غرض ووظيفة معينة، أو إبطـال اتجاه سابـق، كما حدث مع تفسيـر الزمخشرى ٥٣٨هـ للقرآن الكريم، حينما تدخل اللاحقون لإبعاد ملامح مذهب الاعتزال لدى المؤلف. وأبقوا على ما هو مشترك بعد تجاوز الخلاف الاعتقادى(٣٣). ولقد كان التأليف النصى أحيانًا نوعًا من الثورة والتفوق والتحليق، حيث تظهر المواهب الجديدة والطاقات المتفجرة، مما جعل النص التابع أصلاً.

كما تبدو كلمات العقاد صياغة مركزة لقانون هام فى مجال التعامل مع الفكرة الواحدة فى عدة أوجه وصور، وهو ما عبر عنه شوقى ضيف عندما اقترح "**علم احتمالات النصوص**"، وروى تجربة التعلم من خلال نصوص متعددة، وما أشار إليه كراتشكوفسكى حول العادات القرائية لعلماء اللغة وحرصهم على وجود النص وتوابعه.

ويذهب الباحث إلى أن الاشتغال بالتأليف النصى كان يمثل أحيانًا نوعًا من **المشاركة فى تأليف النص الأصلى**، ولو بعد مئات السنين على ظهوره، وذلك بإضافة شئ جديد، قد يكون منهجًا أو معلومات جديدة أو إكمالاً لشئ ناقص أو تصحيحًا أو ترتيبًا أو حذفًا لزائد أو دخيل أو ضعيف... إلخ، ويمكن القول بأن ابن رشد، كان مشاركًا لأرسطو فى نصوصه عندما قام "بتعديل وإعادة ترتيب كلام أرسطو، لتحقيق الفائدة التى ابتغاها فى عمله(٣٤).

وكان التأليف النصى أحيانًا يمثل نوعًا من التوازن بين الثبات والحركة، لأن ثبات النص أمر لا يتفق مع حركة الحياة وتغيرها، ولذلك أصبح التعادل بين الثابت والمتحرك، يتمشى أحيانًا فى التعادل بين النص والمؤلفات المتعلقة به، من شروح وتلخيصات وتهذيبات واستدراكات وتذييلات... إلخ.

وإذا نظرنا إلى التناسب بين الأفكار، فسوف نجد أفكارًا رئيسية بذرية تمثل مراحل الإبداع، وأفكارًا فرعية مساعدة، تستثمر الأفكار البذرية وتنميها وتجنى

فوائدها، ويتمثل هذا النوع فى بعض المؤلفات التابعة كالشروح وغيرها...

ويعد الانتقال من الرئيسى إلى الرئيسى فى قفزات مباشرة أمرًا لا يتفق مع طبيعة التطور، والشئ المنطقى هو أن يتم الانتقال من الرئيسى إلى تفصيلاته حتى تكتمل وتختمر مرحلة معينة، ثم تأتى بعد ذلك مرحلة ملائمة لتوليد الجديد، وذلك ما عرفه التأليف العربى النصى إلى حد ما.

ويمكن أن يلاحظ فى حركة النصوص ثلاث مراحل:

أ- مرحلة إبداع النصوص.

ب-مرحلة استيعاب النصوص.

ج- مرحلة تجاوز النصوص وابتكار نصوص جديدة.

أما المؤلفات المستقلة التى نراها اليوم، فهى ليست متوازية، وليست كلها قممًا، بل أن كثيرًا منها تكرار غير ناضج، وخاصة فى الكتب الجامعية الدراسية، وكان القدماء أكثر صدقًا حينما التزموا بالحركة حول نصوص لها وزنها وقيمتها، وألفوا عليها فى نشاطهم التدريسى، ولكنهم لم يُغرقوا الأسواق بعشرات من العناوين المستقلة إسمًا، والمكررة بعدد تكرار الكليات الجامعية والمعاهد التى تدرِّس المادة الواحدة، فى البلد الواحد، فى العام الواحد، متبعةً أكثر من "لا منهج" فى أخطائها اللغوية وخلطها العلمى وسوء عرضها وإخلالها بأصول التأليف وأدبيات الاقتباس العلمى، وإفسادها لعقول دارسيها، تشويشًا للأفكار وتسطيحًا للتفكير، بعكس ما تحقق فى الماضى من خلال قراءة نص أصلى وشروحه وحواشيه ونقده ... إلخ... مما صنع ذهنيات عبقرية كابن حجر العسقلانى والسيوطى وابن خلدون وابن منظور وغيرهم. ولذلك تبدو جوانب الإبداع فى بعض أشكال التأليف النصى المدرسى القديمة أكثر تقدمًا من بعض ما نشهد فى مثيلها المعاصر.

كما أن خصوبة الحياة الفكرية ومعارك النصوص التى شهدناها فى مبحث "ردود النص"، يندر أن نجد لها مثيلاً من الحماس والعمق والجهد فى عصرنا، وإن بقى منها قسوة الاتهام للمفكر بغير تعب فى التفكير.

ولعل من الصحيح أن هناك عصور إبداع واستنباط فى العلم وعصورًا تالية ساد فيها تحصيل القديم واستيعابه، وغلب عليها الجمع والشرح والتفسير.

ولكن هذه العصور التالية، وهى عصور المماليك خصوصًا، حفلت بابتداع وتطوير لكثير من أشكال التأليف، وعرفت علماء أفذاذًا كانت الحضارة العربية الإسلامية ستخسر كثيرًا لو لم يظهروا.

خامساً: تقاليد التأليف

لا يمكن وصف حضارة ذات أربعة عشر قرنًا بكلمات محدودة، ولكن من الممكن وصف اتجاه غالب، كانت له آثار معينة. ولعل أهم تلك الاتجاهات هى تقاليد التأليف، المستمدة من تقاليد العلم ونظم التعليم..

ويبدو أن الارتباط بتقاليد راسخة قد حقق عدة أشياء، بعضها إيجابى وبعضها سلبى بتقييم عصرنا، وهو ما يمكن أن يوجد عند تقييم التقاليد فى أى عصر أو مجتمع.

ولكن يبدو أن ما حققته التقاليد للتأليف العربى الإسلامى من مظاهر إيجابية كان أكثر مما يقابلها من مظاهر سلبية.

فمن المظاهر الإيجابية(٣٥):

أ- الحرص على التوثيق والتدقيق فى مصدر المعلومات.

ب- الحرص على الإشارة إلى المصدر.

ج- تقنين العلاقة بين الطالب والأستاذ فى إطار بنائى تنتقل فيه الخبرة والمنهج والنصوص، وخاصة فى نظام الإجازة، وفى إطار أخلاقى أدبى يربط بالولاء طالبًا بشيوخه، ويكسبه ذلك الولاء فضلاً يفيض على أجيال تالية، تنهل منه وتقطف ثماره فى دورات تالية من التلمذة والولاء، ويتجلى ذلك فى اعتزاز العلماء بذكر شيوخهم فى مؤلفات خاصة هى برامج الشيوخ بأنواعها، **وينعكس ذلك مباشرة فى العلاقة بالنصوص السابقة كما سبق توضيحه فى العلاقة بين سوسيوجرام المعرفة وببليوجرام التأليف النصى.**

وتتجلى أدبيات التأليف فيما ينبه إليه حاجى خليفة من احترام القدماء والإشارة إليهم بتأدب وإنصاف فيما عسى أن يكون موضع نقد وتصويب، وانتحال الأعذار إما لسهو إنسانى أو لتصحيف الوراقين ... إلخ(٣٦).

كما تتجلى فى إعلاء شأن الأمانة العلمية فى النقل عن السابقين، ودقة الإشارة إلى درجات الخطأ بعبارات خاصة تسمى عبارات **التمريض**، وفى المصطلحات المستخدمة عند **النقل أو الإضافة أو التصحيح**، فى نصوص السابقين.

ولقد وجد فى كل عصر من يغفل عن الالتزام بشئ ولو يسير من التقاليد سهوًا أو عمدًا، ووجدت حالات من السطو على نصوص الآخرين، أو تزييف نسبتها إلى مؤلف معين، ونستطيع أن نجد مثل هذه المشكلات حتى فى أعرق مراكز البحث العلمى فى عصرنا، فنجد "جارفيلد" عند حديثه عن أخلاقيات التأليف العلمى the ethics of scientific authorship، يشير إلى الانتحال الببليوجرافى (Bibliographic Plagiarism) أو السطو العلمى لبعض الأساتذة على أبحاث المساعدين فى المعامل وكتابة أسمائهم عليها[٣٧].

ومن المظاهر السلبية للالتزام بالتقاليد:

– تقييد الحركة فى بعض الأحيان وسطوة بعض التقاليد أو النصوص، وسيطرة الاعتقاد باكتمال الفضل للقدماء واقتصاره عليهم بحيث اعتقد البعض بأن لم يترك القدماء للمعاصرين شيئًا.

ولعل ذلك مما أدى أحيانًا إلى شئ من الجمود والثبات والتكرار الذى خلا من أى مظهر من مظاهر التجديد أو الإضافة مهما كان للتكرار من جوانب أخرى فلسفية وإبداعية، ولا يوجد ضمان فى أى نشاط إنسانى يجعل كل مظاهره بعيدة عن الضعف والخلل، والتأليف مجال مفتوح لكل من يشاء، ويتدخل قانون التوزيع الطبيعى normal distribution ليوزع بالتقريب ما هو شديد الجودة فى مقابل ما هو شديد الضعف، وبينهما نسبة سائدة من القيم المتوسطة. ولعل ذلك ما يفسر لنا أن وجود مالا قيمة له، أمر حتمى يفرضه المنحنى الطبيعى للقانون الرياضى الإحصائى[٣٨].

ولا يمكن أن يقال أن تقاليد العلم والتأليف فى ذاتها تعوق الإبداع والتجاوز والإضافة، فكل ذلك ممكن الحدوث فى حدود تقاليد علمية ونصوص قوية التأثير، ولكن لكل وضع قوانينه التى ينبغى الإلمام بها وتدبير التعامل معها من جانب المؤلف، بقدر ما يملك من مهارة وموهبة.

ويبدو أنه لم يكن من السهل دائمًا على المؤلف – إذا شاء ذلك – أن يخرج عن الإطار الثقافى النصوصى فى عصره، أو أن يقفز فجأة خارج السور، إلا بمهارة خاصة وفى ظروف مواتية.

ولقد حدث فى بعض المرات، أن تجاوز التأليف حدود المألوف فى مجاله وانفلت عن مدار المعالجات والعلاقات السائدة بين العلوم والنصوص فى عصره، وكذلك عن الارتباط والانتساب إلى نصوص سابقة ذات ثقل، حتى ولو

هاجمها. وربما حدث شئ من ذلك مع كتاب: منهاج البلغاء / لحازم القرطاجني-٦٨٤هـ، الذى تجاهله دارسو البلاغة، ويعلل ابن عاشور تلك الظاهرة بأن القرطاجنى "قد تجاوز بعلم البلاغة، الظواهر التى وقف الناس عندها، ولكنه لم **يصل يده بأيدى السابقين فى هذا المجال**، ... واتخذ كتابه موقف المهيمن المتعالى، فجفاه دارسو البلاغة... لقد خرج القرطاجنى بكتابه عن التناسب الوضعى الذى يربط **الفنون بالكتب فى وحدة الثقافة الإسلامية**، فكل علم إلى جانب كيانه الذاتى، يستند إلى العلوم الأخرى، ويرتبط **بوضع علم**، تتصرف بمقتضاه العلوم تصرفًا **تناسبيًا توالديًا**"[٣٩].

سادساً: تكامل التأليف النصى وأصول الصنعة

يبدو التأليف النصى فى كثير من الأحيان متميزًا بوضوح المقاصد والأهداف، وتحديد الأصول التى تحكم صنعة التأليف، مع حرية المؤلف فى المزج بين أكثر من شكل ومنهج وأسلوب.

ومن أهم علامات الوضوح فى **أصول التأليف النصى**، التى توارثتها الأجيال مع تراكم الخبرة ونماذج المؤلفات نفسها، ما يذكره بعض العلماء والببليوجرافيين فى ثنايا أحاديثهم سواء عن الكتب أو عن نظم التعليم.

فقد اهتم حاجى خليفة بالحديث عن **أقسام التدوين وأصناف المدونات**، وتحدث عن الكتب **التى تمثل قواعد علوم**، وهى المختصرات، والمبسوطات (المطولات) والمتوسطات، وعن وظائفها[٤٠] كما سبق ذكره فى الكتاب.

كما أشار القنوجى إلى أن هناك "شروطًا" بعضها عامة لكل علم،فى المعلم والمتعلم، وزمان التعليم والتصنيف، وقد حُرِّر فيه رسائل تسمى آداب المعلمين وآداب المصنفين[٤١] (أى المؤلفين).

ويهتم القنوجى بالحديث عن تواصل واستمرار المسئولية فى العلم والتأليف بقوله :"وأما فاعل الكتاب حقيقة فمُصنِّفه، وينوب مَنَابَه من عليه الاعتماد فى روايته وتوجيهه وإصلاحه، ومنها الغاية وهى بيان الحاجة الماسة إلى تدوينه وتصنيفه[٤٢].

ومن غايات التأليف الخاصة ،يذكر القنوجى ما يلى:

"توضيحُ مُجْمَل ،أو تلخيصُ مُطوَّل، أو تعميم انتفاع، ... أو إبَانةُ حق، أو إزالة شك ... أو تبكِيتُ لئيم إلى غير ذلك[٤٣].

ويتحدث القنوجى عن النصوص الأصلية والتابعة خلال حديثه عن التصنيف (التأليف)عمومًا ، فيقول:

"فما لم يتعلق بغيره صريحًا فَمَتْنٌ، أو تعلق صريح فشرح مدمج،أو مفصولاً بقال أقول ونحوها، ... أو تعليق وحاشية، ومن كل وجيز ووسيط وبسيط (مطول)، وله أغراض،(منها):

١- اختراعُ جديد.

٢- ضبطُ قديم.

٣- ترويج خامل.

٤- جمع متفرق.

٥- تجريدٌ عن زائدٍ أو فاسدٍ لفظًا أو معنى.

٦- تتميمٌ بِلاحِقٍ، كاستثناءات وقيود وأمثلة وأدلة ومسائل ومآخذ.

٧- إبانة حق...

٨- إزاحة باطل بكشف شبهة أو ضلال.

٩- اشتراك فى تَفَرُّد.

١٠-إصلاحُ ترتيب.

١١- تسهيلُ مغلقٍ بحلٍّ أو بسطٍ.

١٢- انتزاعُ أصلٍ من منتشرٍ.

١٣- تفرعُ شعبٍ لمُجَملٍ.

١٤- تحقيق مقالٍ أو كتاب أو فن بجمع مَآلَهُ أو علَيهِ.

١٥- تبديلُ نثر بنظم.

١٦- تبديل لغة بأخرى.

١٧- وتتركب كثيرًا"(٤٤) (أى كثيرًا ما تجتمع بعض الأغراض السابقة فى عمل واحد).

ومن الواضح أن معظم هذه العناصر شديد الارتباط بتأليف النص ،وهى توضح أن أغراض التأليف كانت تتحقق من خلال وسائل مقننة وأساليب

مدروسة ، خاصة وأن القنوجى الذى توفى فى ١٣٠٧ هـ (-١٨٨٩م) ، يحصد ويجمل تراث وتقاليد التأليف فيما سبقه من قرون.

ويحدد القنوجى تدريج التأليف تبعًا لحاجات القارئ والمتعلم بقوله:

وللحاذق من كل علم: مبسوطٌ (مطوّل) ،وفى البداية تعليمُ مَتْن سهل لمعرفة الاصطلاحات وأصول القواعد ،وشرحٍ مستوف لفوائد القيود والأدلة والأبحاث والاختلافات المشهورة، وحاشيةٍ لمَلَكَة التدقيق جَرْحًا وتعديلاً وترجيحًا[٤٥].

وحينما تطالعنا مصطلحات مثل: "**التقرير**"، و"**التحرير**" فى عناوين الكتب، نجد أن هناك تعريفًا محددًا لكل منها، يبدو أن المؤلفين كانوا يلتزمون به، فالجرجانى يُعرّف "**التحرير**"بأنه بيان المعنى بالكتابة، "و**التقرير**" بأنه بيان المعنى بالعبارة[٤٦].

ويمكن أن يتضح الأمر إذا توقفنا أمام العنوانين التاليين:

- "التحرير فى أصول الفقه /لابن الهمام-٨٦١هـ"، وقد شرحه تلميذه ابن أمير الحاج-٨٧٩ هـ شرحًا ممزوجًا وسماه:
- **التقرير والتحبير**[٤٧].

وتبدو العلاقة بين تحرير الأستاذ وتقرير الطالب بالشرح فى اصطلاح تأليفىّ دقيق.

وتتعدد مجالات الحركة أمام المؤلف فى استخدام النص الأصلى السابق فى تأليفه الجديد، وكمثال لذلك نجد حاجى خليفة يتحدث عن كتاب "مالا يسع الطبيب جهله /لابن الكبير" فيقول: اختصر فيه مفردات ابن البيطار،المسمى بالجامع، وشرح منفعة الدواء، وزاد أسامى أدوية، فهو **كالمختصر** من جهة، و**كالشرح** من جهة،وككتاب **مفرد** من جهة[٤٨].

ويرصد عبد الرحمن بدوى أشكال التأليف النصى التى استخدمها ابن رشد فى اشتغاله بكتب أرسطو المنطقية الثمانية، فيقول أنه تناوله"على الأنحاء المعهودة عنه فى تناول أرسطو، أى: **الجوامع**، و**التلخيصات**، و**الشروح**[٤٩]. ويتضح أن ابن رشد اعتمد نظامًا ملائمًا فى التعامل مع نصوص أرسطو، كلٌ بما يلائمه.

نوع التأليف وعلاقته بالموضوع

ويمكن أن نجد بعدين أساسيين فى استخدام أشكال التأليف النصى:

- اختصاص نوع معين بموضوعات معينة أو شدة ارتباطه بها،

- تنوع أشكال التأليف النصى فى الموضوع الواحد.

فقد كان للتذييل مثلاً، مجالات معينة يصلح لها ويلائمها أكثر من غيرها ويغلب استخدامه لخدمتها، كالتراجم والتاريخ، وإن كان متاحًا للاستخدام فى مجالات تعددة أخرى. ونلاحظ أن مجال التراجم لا يحتاج إلى الشروح أو الحواشى مثلاً، وإن كان قد شهد التلخيص والاستدراك.

ونجد أنفسنا بإزاء **منهج واضح** فى التأليف والاستمرار والضبط والتكملة، ورؤية محددة واضحة **لوظيفة** كل من **الاستدراك والتذييل، فى قول ابن الأثير** الجزرى-٦٣٠ هـ. وهو يقدم لجهده العلمى فى كتابه"اللباب فى تهذيب الأنساب" الذى هذب فيه كتاب الأنساب / للسمعانى المروزى-٥٦٢هـ، حيث يقول ابن الأثير: ولم أستدرك عليه إلا بما قبله، وفى أيامه، وأما من حدث بعده (من التراجم) فلا، لأنه بالتذييل أولى منه بالاستدراك[٥٠].

وبالنسبة **للتلخيص**، يحدد القنوجى وظيفتة بأنها: تقريب الأدلة بتصريح المطويات و**الوصل بالأصل**[٥١].

وفى إطار الاستخدام الأمثل لأشكال التأليف النصى، فقد حظيت معاجم اللغة بالاستدراكات وأشكال البناء على النصوص القديمة، إلى جانب أشكال أخرى متعددة. بينما نجد فى فن واحد من فنون التراث الإسلامى وهو التفسير ألوانا مختلفة من التأليف، يلتزم كل منها نظامًا معينًا **يحتذيه ويسير عليه**"[٥٢].

ومن خلال نظام متكامل من أشكال التأليف وحيل وهندسة الصنعة، تحقق تكامل النصوص (بالإستدراك) وتواصلها (بالتذييل) وتوضيحها (بالشرح)، وتوضيح توضيحها (بالتحشية) ، وإعادة ترتيبها والانتقاء منها وتهذيبها وتلخيصها...إلخ. ولذلك يمكن أن تجدول بعضُ أساليب هذه الصنعة فيما يلى:

الأسلوب	الشكل المقابل من التأليف
البديل	التلخيص أو التهذيب الذى ينوب عن الأصل...
المصاحب	الشرح أو الحاشية المصاحبة للنص....
المكمل	الاستدراك على النقص والخطأ
المتصل المتابع	التذييل والتغطية التالية للنص
المُطوّر	البناء على النص الأصلى وإضافة ما يتراكم من معرفة
الناقد	ردود النص وردود الردود...

ومن خلال هذه الحركة المتكاملة من التأليف النصى، وأشكاله، وجد المؤلف العربى القديم من يتابع جهده بالتذييل، ومن يرد عليه فينقضه، أو يرد فينصفه، ومن يشرحه ويوصله إلى الآخرين ... وكان أسعد حظًا من مؤلف اليوم الذى نادرًا ما يجد من يرد عليه أو يشرحه أو يكمل بعده ... إلخ(٥٣).

فتلك الأصول والتقاليد فى صنعة التأليف النصى، هيأت للعلماء سبلاً متعددة للتعامل مع النصوص حسب الحاجة والغرض، ووجد "مجتمع النص" من الأدوات والأشكال والأساليب ما ابتُكر وطُوِّر وامتزج لخدمة هذا النوع من التأليف، ونجد أمامنا طاقات متفجرة من البحث والدراسة والتأليف يتميز فى نفس الوقت بقدر وافر من الالتزام والمنهجية التأليفية المنظمة عند العرب، تتمثل فى الصنعة والتكنيك، وحتى عندما وهنت قوة الدفع فى إبداع الأفكار لم تتوقف قوة الدفع فى صنعة التأليف.

ويبقى أمام الاستنباط والتنظير في عصرنا أن يسعى لترسيخ "علم اجتماع الشكل الأدبى" أو سوسيولوجيا الشكل الأدبى"(٥٤) فى التأليف العربى إلى جانب "علم اجتماع علاقات التأليف" أو ما يمكن أن يسمى: Biblio – Sociology، فهذه العلاقات والأشكال لها دور حيوى فى خدمة المضمون، بل إن من الصحيح القول بأن "الشكل هو شكل ولكنه أيضا مضمون"(٥٥).

سابعاً: الخصائص التراكمية للعلم والنصوص

يشير برنال إلى إحدى سمات العلم وهى طبيعته التراكمية، وإلى أن العالم لابد أن تتوافر له حصيلة ضخمة من معارف الأسبقين وخبراتهم ، وقد لا تكون هذه المعارف صحيحة تماما، إلا أن فيها من الصحة ما يكفى العالم النشط لأن يستخرج نقاط انطلاق إلى علم المستقبل، فالعلم كيان دائم النمو من المعارف المبنية التى تتابع التصورات والأفكار(٥٦).

وقد أدى التأليف النصى دورًا هامًا فى مجال تركيم المعرفة فقد تبلورت من خلال الاستقراء بالبحث الظواهر التالية:

أ- ظاهرة تكامل النصوص (التى تحققت من خلال الاستدراك).

ب- ظاهرة تواصل واستمرار النصوص، (التى تحققت من خلال التذييل).

ج- ظاهرة تنمية النصوص، (التى تحققت من خلال البناء على النص).

د- ظاهرة تركيم النصوص (التى تحققت من خلال إدماج النصوص).

هـ- ظاهرة الأدوار فى التأليف وتتمثل فى التفارع متعدد الرتب ، الذى شهدناه فى تفارع نصوص تابعة على نصوص أصلية ، ثم تابعة للتابعة ثم تابعة لتابعة التابعة.

ووصل التفارع أحيانا إلى الرتبة الرابعة، ويعنى التفارع مزيدًا من تزاوج الأفكار والتصورات بين النصوص ومؤلفيها.

وكان فى مقابل هذه الظواهر التركيمية ، ظواهر أخرى تخدمها وتكملها تتمثل فيما يلى:

- الطابع الانتقائى للمعرفة (ويخدمه الانتقاء والاستبعاد والتهذيب).
- الطابع التكثيفى للمعرفة (ويخدمه التلخيص ونظم النصوص).
- الطابع التفسيرى للمعرفة (ويخدمه الشرح والحواشى).
- الطابع النقدى للمعرفة (وتخدمه ردود النص أو أصداؤهاالتى تتابعت عليها لتأييد الردود أو معارضتها).

وقد تحقق من خلال الظواهر والخصائص السابقة ما يلى:

- الاستمرارية والتتابع فى النصوص العربية.
- البنيان المعرفى المتكامل، وفى ظل هذا البنيان، أمكن أن نتعرف على ظاهرة التشجير فى التأليف النصى، الذى تتحقق فيه كل مظاهر النمو النباتى، فى المستويات التالية:
  - الجذْريّة (وتتمثل فى النصوص الأصلية والعلاقات القَبْلية للنص).
  - الساقِيَّة (وتتمثل فى النص الجديد).
  - الفرعية (وتتمثل فى النصوص المتفارعة على النص الجديد).
  - البِذرِيّة (وتتمثل فى خمائر الإيحاء وعناصره المتجددة فى عقول الآخَرين وفى النموذج الذى يطرحه النص فى مجال التأليف).

ويمكن أن نتوقف أمام هذه الظواهر المعلوماتية التى خدمت عصورها، ويمكن أن يستمر بعضها صالحًا لخدمة عصور تالية، وأن نتصور الثغرات التى نتجت عن **فقدان التتابع فى بعض مجالات التأليف أو حلقاته، والضعف والتشتت وصعوبة التحكم فى النصوص التى لم يخدمها البناء على النصوص أو الإدماج، وهو أمر مطروح للمعاصرين للقيام به فى بعض المجالات كالتراجم العربية والببليوجرافيات وغيرها.**

ثامناً: خدمة النصوص وتطويرها

يشكل التأليف النصى فى بعض جوانبه نشاطًا حيويًا يشبه تجديد الخلايا فى الكائن الحى، مع الاحتفاظ بصفاته الأساسية فى بعض الأحيان، أو إدماجه فى دورة تالية من دورات الطبيعة واستخدام عناصره فى تكوين جديد.

فبغير التأليف النصى، كان كثير من النصوص الأساسية فى الثقافة العربية والإسلامية سيلقى مصيرًا حتميًا هو الاندثار والتعطل والانقطاع، أو ما يمكن أن يسمى "تشيُّخ النص" وتقادمه، وصعوبة استعماله وتحركه من خلال إفهام الأجيال التالية، على فرض بقائه المادى وعدم ضياعه.

وتتحقق قوانين تحسين السلالة من خلال امتزاج العناصر المتباعدة والجديدة فى التأليف النصى. فقد تزاوجت كتب أرسطو وغيره بثقافة الفلاسفة العرب المسلمين، عندما اشتغلوا بنصوصه شرحًا وتلخيصًا وتعليقًا ونقدًا .... وخضع كثير من النصوص للتصفية والإنتقاء عن طريق التهذيب، ويبدو التهذيب عملاً ومسئولية هائلة يتحملها المهذب تجاه الأجيال التالية، وبدونه كان بعض النصوص القديمة سيطالعنا بهيئة غريبة موحشة لغةً ومضمونًا، وقد لعب هذا التأليف النصى دورًا هامًا فى توصيل كثير من النصوص إلى أجيال بعيدة تالية ، وإلى جانب التهذيب لعب التأليف النصى دورًا فى توصيل كثير من النصوص إلى أجيال تالية ، من خلال الشرح والنقد والتعليق، وإعادة الترتيب، والتلخيص، والنظم، والمَفْتَحَة (أى إعداد مفاتيح النصوص كالأطراف والكشافات)، والإدماج ....إلخ.

ولا تبعد هذه الجهود الخصبة عما نسميه اليوم "إحياء التراث" وكمثال لذلك نجد واحدًا وعشرين شرحًا لحماسة أبى تمام-٢٣١هـ، ونجد أكثر من ٥٥ عالمًا قاموا بشرح أو خدمة كتاب سيبويه-١٨٠هـ،ولمؤلف واحد هو الشريشى-٦١٩هـ ثلاثة شروح على مقامات الحريرى- ٥١٦هـ، تتدرج بين كبير وأوسط وصغير[٥٧] وذلك بالإضافة إلى ما ذكر من قبل حول الجامع الصحيح للبخارى وألفية ابن مالك وتفسير الزمخشرى .... إلخ.

ومن خلال حيوية الفكر والجدل والمناقشة والخلاف الفكرى بل والعداء السافر فى بعض الأحيان، اكتسبت النصوص مزيدًا من الحيوية والشهرة والدلالة، وتصارعت الأفكار وتكشفت الحقائق.

ويوضح محمد أبو الفضل إبراهيم بعض خصائص التأليف النصى، من

خلال "الشرح والتفسير للنصوص المبهمة، والبسط والإيضاح للنصوص الموجزة،حيث كان المؤلف يزيد فى النص الأصلى بما يتاح له من المعانى، وما وقع له من الخبرات والمشاهدات، ثم يستطرد بما يتداعى إلى ذهنه من فنون الكلام، مما قرأ وحفظ، أو سمع وروى، فيكون الكتاب بعد ذلك شيئا آخر، حفيلاً بالفوائد، جامعًا لشتيت المسائل، وبهذا المنهج المفيد حفظ كثير من أبواب العلوم والفصول فى الآداب ومرويات الشعر وأطراف الفنون، ونقل إلينا ما أودع فى بطون كتب وأسفار ربما تكون قد ذهبت بها عوادى الأيام"(٥٨).

ولقد كان بعض النصوص يلقى من ضروب الاهتمام والتوثيق والتحقيق والتدقيق والتصحيح ما يفوق رعاية الأم لوليدها، وعاد ذلك بالفائدة على تراكم المعرفة كمًا وترقيتها نوعًا، وأسهم فى تدعيم النصوص وهى من أهم دعائم الثقافة. وإذا كان بعض النصوص القديمة قد توارى وانقطع بعد ظهور نصوص جديدة اعتصرت منه رحيق الحياة ، فتدفق فى دورة حياة جديدة، فلا يبعد ذلك الحال فى النصوص عما نشهده فى الأحياء من تسلسل الأجيال، الذى يعبر عنه القول البليغ: "ما نحن إلا قطار يركبه الأجداد".

تاسعاً: مصفوفات علاقات التأليف النصى

من الملاحظ على التأليف النصى أنه كثير التنوع واسع المدى، يتغلغل فى كل المجالات، وقد تعددت صور التداخل والتركيب بين أنواع التأليف النصى ذاته، حيث وضعت مؤلفات تابعة تتفارغ على مؤلفات تابعة أخرى، وشهدنا نوعين من هذا التفارع، وهما:

أ – التفارع المتجانس: حيث يحدث تلخيص لتلخيص، أو تذييل لتذييل ... إلخ.

ب – التفارع المختلط: حيث يحدث شرح لتلخيص، أو حاشية على شرح ...إلخ.

وقد استخدمت طريقة المصفوفة matrix لتفريغ العلاقات التى أمكن التوصل إليها، وقد أظهرت المصفوفات مدى تداخل هذه الأنواع، ونشاط المؤلفين المتعدد الذى أخضع معظم أنواع التأليف النصى لتأليف نصى جديد، ولم يعد الأمر مقتصرًا على التأليف التابع لنص أصلى، فكثير من النصوص التابعة قد تحول إلى نصوص أصلية تؤلف أو تتفارع عليها نصوص جديدة.

الهوامش

(١) كشف الظنون ١٥٧٥/٢.

(٢) السخاوى، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ... ص٢٣١.

(٣) المعارضة: هى التأليف على نموذجه ومثاله.

(٤) صاعد الأندلسى -٤٦٢هـ، طبقات الأمم/ تحقيق حياة بو علوان. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥. ص٨٨- ٩١.

(٥) المرجع السابق، ص٩١.

(٦) سليمان إسحق محمد عطية بحوث في العربية من كشف الظنون ... ج٢، ص٧٦.

(٧) انظر تقييم ظاهرة الذيول ص٢٤٠ بالبحث.

(٨) عبد الستار الحلوجى. تراثنا الفقهى... ص١٦٦.

(٩) كشف الظنون ٢٣/١.

(١٠) عبدالسلام هارون. التراث العربى. بيروت، المركز العربى للثقافة والعلوم، د.ت، ص٥٩.

(11) Dodge, B (ed.) "Introduction" in (The Fihrist of al - Nadim...vol.1, p. xviii, xxv).

(١٢) ابن خلدون. المقدمة... ص٥٣٢.

(١٣) حسين مؤنس، الفكر العربى يدخل العصر الحجرى. مجلة أكتوبر (القاهرة) ع٣٩٩. (١٧ يونية ١٩٨٤). ص٣٤.

(١٤) كمال عبد اللطيف. مشروع النقد فى قراءة التراث: حول التكامل فى أعمال محمد عابد الجابرى ومحمد أركون. (ندوة حول كتاب: تكوين العقل العربى). نظمها اتحاد كتاب المغرب. - الرباط، مارس ١٩٨٥). - المستقبل العربى، ص٨، ع٨٦، أبريل ١٩٨٦. - ص٣٠- ٣١.

(١٥) يشير حسين مؤنس كمثال على استغراق العلماء فى الماضى إلى كتاب النوازل/ للونشريسى المغربى (ق ٩هـ)، وهو يعرض القضايا وآراء العلماء فيها، ويرى أن الونشريسى لا يعرف إلا آراء الماضين بل يلغى نفسه فلا يذكر رأيًا خاصًا به.. (حسين مؤنس. المرجع السابق) ويرى الباحث أن الاستخدام متعدد الأوجه لهذه المصادر. سوف يحول مثل هذا الكتاب من مجرد كتاب فقهى، إلى مصدر خصب لدراسة الحياة الاجتماعية وعلاقات ومشكلات الإنسان والمجتمع فى هذه العصور، فتطوير منهج الدراسة يكسب هذه المؤلفات أبعادًا جديدة وهامة.

(16) Pedersen, J. The Arabic book... p. 22- 36.

(١٧) القنوجى. أبجد العلوم... ج١، ص٢٠٩.

(١٨) ماكلوهان، مارشال. كيف نفهم وسائل الاتصال؟/ ترجمة خليل صابات وآخرين. -

القاهرة، دار النهضة العربية. ١٩٧٥. - ص١٩٢، ١٩٨.

(١٩) كراتشكوفسكى، إغناطيوس، مع المخطوطات العربية: صفحات من الذكريات عن الكتب والبشر/ تعريب محمد منير مرسى. القاهرة، دار النهضة العربية. ١٩٦٩.- ص٢٢٣.

(٢٠) شوقى ضيف. معى. -القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١.- ص٦٦.

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) المرجع السابق. ص٦٧- ٦٨.

(٢٣) ... ط٢. - القاهرة، مطبعة الاستقامة. ١٩٥٣.- ٤مج.

(٢٤) انظر: جميل أحمد. حركة التأليف باللغة العربية فى الإقليم الشمالى الهندى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر... ص١٧.

(٢٥) انظر: الكنانى، الرسالة المستطرفة... ص٢٦- ٢١٤.

(٢٦) انظر كمثال، ظروف تأليف بعض المؤلفات المتعلقة بالجامع الصغير فى الفروع للشيبانى، فى (كشف الظنون ١/٥٦٣).

(٢٧) انظر:

- كشف الظنون. المقدمة ١/٤٤- ٤٥.
- ابن خلدون. المقدمة ص٥٣٢- ٥٣٣.

(٢٨) انظر:

- كشف الظنون. المقدمة ١/٣٧- ٣٨.
- ابن خلدون. المقدمة ص٥٣٢- ٥٣٣.

(٢٩) كشف الظنون ٢/٩٦٣ (تحت مدخل الزيادات... للشيبانى).

(٣٠) عباس محمود العقاد. "لماذا هويت القراءة؟. - فى (لماذا نقرأ؟/ لطائفة من المفكرين. - القاهرة، دار المعارف، (د. ت). ص٢٩)

(٣١) إدوارد سعيد. العالم والنص والنقد، ١٩٨٣: عرض فريال جبورى غزول. - فصول (القاهرة). - مج٤، ع١، (أكتوبر- ديسمبر ١٩٨٣)، ص١٩٢.

(٣٢) يوسف أحمد المطوع. جهود علماء النحو فى القرن الثالث الهجرى. - الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٦. -ص٧٥.

(٣٣) انظر كشف الظنون ٢/١٤٧٧.

(٣٤) بتروورث، تشارلز، وأحمد عبد المجيد هريدى. "مقدمة" فى (تلخيص كتاب العبارة / لابن رشد، تحقيق محمود قاسم. - القاهرة.، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.- ص١٩).

(٣٥) سوف يجد المستزيد كثيرًا من المظاهر التى يراها إيجابية أو سلبية فى تقاليد العلم والتأليف، ويُكتفى فى هذا البحث بما يخدم أغراضه وحدودَه.

(٣٦) كشف الظنون، المقدمة ١/٣٧- ٣٨.

(37) Garfield, Eugene. Current comments, in, Essays of an information Scientist Philadelphia, ISI press, 1983., (vol. 5, 1981- 1982, p. 621).

(٣٨) ويثير ذلك قضية التكرار فى التأليف العربى المعاصر، والاعتماد على نقول متراصة وادعاء التأليف فى أحيان كثيرة، والابتعاد عما هو شاق غير مطروق إلى ما هو آمن ميسور مضمون العائد، وسلخ أفكار من الأعمال الفذة والنأى عن التصدى لإكمالها ومتابعة منهجها وعطائها، أو دراستها وتحليلها وهضمها، وقد أصبح واجبًا أن يشار إلى كثرة حالات التأليف التى تدعى المنهجية، التى نشهدها فى التأليف المعاصر، حيث يؤلف الكثيرون ويكررون ويتقمشون نتفًا من المعرفة المبتورة هنا وهناك، حيث تفقد الإشارات المرجعية قيمتها وجدواها فى تواصل البحث العلمى وأمانته وتوثيقه. وكثيرًا ما يتحول إلى شكل بلا مضمون.

(٣٩) محمد الفاضل بن عاشور. "تصديره" فى (منهاج البلغاء وسراج الأدباء/ صنعة أبى الحسن حازم بن محمد القرطاجنى -٦٨٤هـ، تحقيق وتقديم محمد الحبيب بن الخوجة. - ط٢. بيروت، دار الغرب الإسلامى، ١٩٨١- ص١١.

(٤٠) كشف الظنون. المقدمة ١/٣٥.

(٤١) القنوجى. أبجد العلوم...ج١ ص٢٠٢.

(٤٢) المرجع السابق ص٢٠١.

(٤٣) المرجع السابق ص٢٠٢.

(٤٤) القنوجى. المرجع السابق ص٢١٣-٢١٤.

(٤٥) المرجع السابق. ص٢٠٧.

(٤٦) الجرجانى. التعريفات...ص٦٥.

(٤٧) كشف الظنون ١/١٥٨.

(٤٨) انظر:

أ- كشف الظنون ٢/١٥٧٥.

ب- المفرد هو الكتاب المستقل الذى لا يتبع نصًا سابقًا.

(٤٩) عبد الرحمن بدوى (محقق)، "مقدمته" فى (شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان.- الكويت، وكالة المعارف، ١٩٨٤.- ص١٢

(٥٠) ابن الأثير-٦٣٠هـ .اللباب فى تهذيب الأنساب.- بيروت، دار صادر، د.ت.ج ١، ص١٢.

(٥١) القنوجى . المرجع السابق ،ج ١ ، ص٩ -١٢.

(٥٢) عبد السلام هارون . التراث ... ص٣٥.

(٥٣) عبد السلام هارون. التراث ... ص٣٥.
(٥٤) انظر : لوسيان جولدمان . علامات من الثقافة المغربية الحديثة ... ص٩٢.
(٥٥) فردريك معتوق. منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفى الغرب .- بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥. - ص١٩.
(٥٦) برنال، جون ديزموند. العلم فى التاريخ.- بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١- ج١ ص٤٨.
(٥٧) محمد أبو الفضل إبراهيم. محقق. "مقدمته" فى (تمام المتون فى شرح رسالة ابن زيدون/ لخليل بن أيبك الصفدى . - بيروت المكتبة العصرية، د. ت. - ص٣.)
(٥٨) المرجع السابق.

الفصل العاشر

حول ظاهرة الاقتراض اللغوى
من الفارسية إلى العربية

عبدالحفيظ يعقوب حجاب

إن ظاهرة الاقتراض اللغوى هى ظاهرة عامة بين اللغات واللهجات كافة، فما من لغة تستطيع أن تخلص من تأثير غيرها أو تنعزل عنها مهما تحفظ أهلها أو تعددت وسائلها فى التوليد الذاتى للمفردات والمصطلحات، وهى بلا شك ظاهرة صحية إيجابية.

وتتفاوت اللغات فيما بينها فى التعامل مع هذه الظاهرة، ذلك لأن لكل لغة ظروفها الخاصة حيث تحكمها حضارة أصحابها ومدى تقدمهم العلمى والثقافى ومكانتهم السياسية والاقتصادية، إضافة إلى مرونة اللغة ذاتها وقدرتها على التفاعل مع غيرها من اللغات.

وقد أطلق أئمة اللغة العربية على المقترض اللغوى من ألفاظ غير عربية عدة أسماء اصطلاحية منها:

١- المعَّرب

قال الجوهرى: تقول عَّربته العرب أو "أعربته" وهو ما تم نقله إلى الأصوات العربية من جهة وإلى أبنية الصرف العربية من جهة أخرى[١]. ويقول أيضًا تعريب الاسم الأعجمى أن تتفوه به العرب على منهاجها[٢].

ويقول سيبويه فى الموضع نفسه "لما أرادوا أن يعربوه ألحقوه ببناء كلامهم كما يلحقون الحروف بالحروف العربية. شريطة أن يكون ذلك فى عصر الاحتجاج[٣].

٢- الدخيل

يستخدم هذا المصطلح أحيانًا كمرادف للمُعَّرب بل ويقرن به مثل قولهم "الهيمان" دخيل مُعَرَّبُ.

وأحيانًا يراد به عمومُ ما دخل العربية من غيرها من اللغات سواء ما عُرِّب. أو ما بقى على حاله لا يوافق الأبنية العربية، أو ما كان مولدًا.

٣- المولَّد

يشمل هذا المصطلح ما نقل إلى اللغة العربية بعد عصر الاستشهاد يقول الخفاجى "ما عَرَّبه المتأخرون يعد دخيلاً"[٤].

وكذلك ما اشتق بعد عصر الاستشهاد من مُعَرَّب قديم يُعد مولَّدًا كاشتقاق فعل زرفن صدغية أى جعلهما كالزرفنى وهو (حلقة الباب)[٥].

وإذا اعترى الكلمة تغييرُ فى الحركة مُحْدَثٌ عُدَّتْ مُوَلَّدةً مثل "ديباج" و"دَيوان" بفتح حرف الدال[٦]. كما يشمل الاشتقاق من الكلمات العربية والارتجال على غير قياس كقولهم بَرْهَنَ من البرهان فهى مولدةُ والصواب "أبْرهَ"[٧].

وقد تبادلت اللغة العربية مع لغات أخرى الكلمات اقتراضًا وعطاءً، وتعد اللغة الفارسية أهمُ تلك اللغات التى اقترضت اللغة العربية منها جملة غير قليلة من الكلمات حتى أن نسبة ما اقترضته العربية من الكلمات الفارسية تفوق كل ما اقترضته من غيرها من اللغات[٨].

ويرجع السبب فى وجود هذه الظاهرة إلى عدة عوامل نذكر منها ما يلى:

-كان الضحاك الحاكم العربى أول من قام ومعه جيشه بغزو بلاد فارس بدعوة من أهلها لينقذهم من استبداد وطغيان جمشيد الذى كفر بالله وأدعى الألوهية، واستمر الضحاك يحكم فترة طويلة حتى ثار عليه الفرس بزعامة كاوه الحداد[٩].

-فى عهد الدولة الهخمانشية (الأكمينية) كانت العراق والشام وكافة المناطق الواقعة شمال الجزيرة العربية وكذلك مصر تابعة للإمبراطورية الهخمانشية الفارسية التى أسسها قورش فى منتصف القرن السادس قبل الميلاد واستمرت حتى عام ٣٣٠ ق.م[١٠].

-فى عهد الدولة الساسانية وعند حدودها الغربية كانت تقوم إمارة عربية هى إمارة الحيرة يحكمها المناذرة من قبل الفرس، وهم الذين تولوا تربية بهرام گور الملك الساسانى، وكذلك هم الذين قاموا بتنصيبه ملكا لإيران، كما كانوا يتولون الدفاع عن الحدود الغربية للدولة الساسانية ضد هجمات الروم والغساسنة[١١].

-أيضًا فى عهد الدولة الساسانية وخلال حكم كسرى أنو شيروان قام الجيش الفارسى بفتح اليمن وطرد الأحباش منها، وظلت اليمن تابعة للفرس حتى الفتح الإسلامى[١٢].

-كانت بعض القبائل العربية فى الجزيرة العربية على دين الفرس، حيث انتشرت الزردشتية فى الحيرة واليمن، وكانت المجوسية فى تميم، والزندقة فى قريش[١٣].

-تعددت القوافل التجارية التى كانت تنتقل للتجارة بين بلاد العرب وبلاد فارس.

-عرف العرب فى الجزيرة العربية قبل الإسلام بعض أخبار الفرس وسيرهم وآدابهم وقصصهم حيث كان بعض العرب الذين يسافرون إلى بلاد فارس أو الحيرة ينقلون مثل هذه الأخبار والقصص، ولعل أشهر من كان يقوم بمثل هذا هو النضر بن الحارث بن كلده الذى يقول عنه ابن كثير: "فإنه لعنه الله كان قد ذهب إلى بلاد فارس وتعلم من أخبار ملوكهم رستم واسفنديار، ولما قدم وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بعثه الله، وهو يتلو على الناس القرآن، فكان عليه الصلاة والسلام إذا قام من مجلس، جلس فيه النضر بن الحارث فحدثهم من أخبار أولئك"[١٤].

لقد حدث نوع من التداخل اللغوى والتأثير والتأثر بين اللغتين العربية والفارسية. وانتشرت فى البيئة العربية العديد من المفردات الفارسية وصارت ضمن مفردات اللغة العربية حتى أن القرآن الكريم، وهو بلسان عربى مبين[١٥] نزل متضمناً بعض المفردات الفارسية الأصل[١٦].

من هذه المفردات كلمة "سجيل" وأصلها "سنــگ گل" بمعنى طين متحجر مُحرق (آجر)، وقد وردت فى سورة الفيل الآية رقم "٤" وكلمة أباريق ومفردها "إبريق" وأصلها "آبريز" أو "آبريخ" وهى أوان لها عرى وخراطيم ومعناه ساكب الماء، وقد وردت فى سورة الواقعة، الآية رقم "١٨"، وكلمة "سرابيل" وهى جمع "سربال" والمقصود به ما يلبس من ثياب أو دروع ليكسو القامة بأكملها، وقد وردت فى سورة النحل، الآية رقم "٨١" وسورة إبراهيم، الآية رقم "٥٠"، وكلمة استبرق ومعناها "الحرير الغليظ الذى يدخل فى نسجه خيوط من ذهب"، وقد وردت فى سورة الكهف، الآية رقم "٣١"، وسورة الدخان. الآية رقم "٥٣"، وسورة الرحمن الآية رقم "٥٤"، وسورة الإنسان، الآية رقم "٧٦"[١٧].

وعلى الرغم من أن العرب فى الجاهلية كانوا يبالغون فى الحفاظ على لغتهم ومفرداتها من أن تختلط بها غيرها من اللغات والمفردات الأجنبية لأن لغتهم فى اعتبارهم هى مظهر تفوقهم ومبعث فخارهم وميدان فصاحتهم وبلاغتهم، على الرغم من ذلك فقد وردت الألفاظ الفارسية فى الشعر الجاهلى

وكان وجودها فى المعلقات السبع أشبه ما يكون بالظاهرة وليس مجرد مصادفة[١٨].

ومع ظهور الإسلام ودخول الفرس فى دين الله أفواجًا توثقت عرى الترابط بين العرب والفرس، وتآزرت العوامل التاريخية والحضارة فى إحكام حلقات هذا الترابط والتفاعل بينهما، فكان تفاعلاً شاملاً متنوعًا ما بين الأخذ والعطاء.

من هنا نجد الفارسية تنتشر فى الكوفة والبصرة مع بداية الخلافة الأموية، ونفذ تأثيرها إلى سكان المدينة فى أرض الحجاز[١٩]. فكان يزيد بن مفرغ المعاصر لزياد بن أبيه وابنه عبيد الله يحشو شعره بالألفاظ الفارسية[٢٠]، واشتهر الطرماح والكميت فى أواخر الخلافة الأموية باستخدامهما كلمات فارسية[٢١].

وفى العصر العباسى زاد الشعراء من استخدام الألفاظ الفارسية عن ذى قبل خاصة من كان منهم فارسى الأصل كبشار بن برد وأبان بن عبد الحميد وسلم الخاسر ومروان بن أبى حفصة ومسلم بن الوليد وأبى نواس وغيرهم كثير[٢٢].

وكان تأثير الفارسية على اللغة العربية فى جانب النثر أكثر منه فى جانب الشعر، وقد ارتبط التأثير الفارسى فى النثر العربى بالترجمة التى بدأت منذ عهد الأمويين والتى كانت ثورة ثقافية إلى جانب كونها ثورة إدارية[٢٣].

وقد بدأ هذه الترجمة جبلة بن سالم (كاتب الخليفة هشام بن عبد الملك). ثم نشطت فى العصر العباسى واتسعت دائرتها على أيدى عبد الحميد بن أبان وابن المقفع وآل نوبخت وغيرهم من أبناء الفرس الذين حرصوا كل الحرص على نقل ثقافتهم وتراثهم إلى اللغة العربية، وقد أمدت هذه الترجمة الأدب العربى بثروة من المفردات والمصطلحات والحكم والمواعظ تمثلت فى الكتب التى ألفها بعض أولئك المترجمين مثل كتابى الأدب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع الذى جاراه فى أسلوبه كثير من الكتاب العرب[٢٤].

وهكذا زاد الإسلام فى الاتصال بين اللغتين العربية والفارسية فاقترضت اللغة العربية من الفارسية سيلاً من المفردات شمل كافة المجالات ولم يتوقف عند عصر من العصور واستمر حتى وقتنا هذا.

فهناك ألفاظ فى الإدارة مثل الوزير والديوان، وهناك ألفاظ عامة مثل "بَس" بمعنى كاف أو حسب، و"البهرج" ومعناه المباح أو الردئ من الشئ أو الدينار الردئ، وهناك ألفاظ فى النبات مثل الباذنجان والبهار، وألفاظ فى الحروب منها

البيازقة (الرجَّالة) أو المشاة والخندق والبند "اللواء العقود"، وهناك ألفاظ فى العقيدة مثل "زنديق" و"درويش" وهناك الآلات والمصطلحات والمقامات الموسيقية ويضم كتاب الأغانى العديد من هذه الألفاظ، وهناك أيضًا ألفاظ فى الأوعية والأوانى مثل الابريق، الطشت، والكوز، وهناك ألفاظ فى الثياب والأقمشة مثل سربال واستبرق وأبريشم "ابريسم" النوع الجيد من الحرير، وألفاظ فى الفرش والبسط منها اللحاف والبشكير والكليم، وألفاظ الصنائع والمهن منها البريد والبنادرة "التجار" وهكذا يمكن أن تسرد العديد والعديد من المفردات التى اقترضتها اللغة العربية من اللغة الفارسية، ويكفى أن نشير إلى أن عاصمة الخلافة العباسية وهى العاصمة العراقية "بغداد" كلمة فارسية بمعنى "حديقة العدل".

ونلاحظ أيضًا أن هذا المقترض الفارسى لم يقتصر على اللغة العربية الفصحى بل أنه ورد فى اللهجات المحلية لمختلف الأقطار العربية وصار يجرى على ألسنة المواطنين حتى تغلب على مرادفه العربى بل وحل محله فى بعض المواضع.

وعلى سبيل المثال نجد فى العراق والكويت أنه لا توجد كلمة بمعنى حسن أو طيب شائعة أو منتشرة كانتشار الكلمة الفارسية "خوش" وفى دولة الإمارات العربية نجد أيضًا كلمات من هذا القبيل منها "بند" بمعنى "أغلق" ونمونه بمعنى "أنموذج". وفى المملكة العربية السعودية هناك ألفاظ لها الطابع نفسه مثل دروازه بمعنى "بوابة" و"دريشة" بمعنى "الفتحة فى الجدار" أو الطاقة وهى من كلمة "دريـــچة" و"قاشوقه" بمعنى ملعقة من "قاشق" وكذلك "خربز" بمعنى "شمام" من "خربوزه" و "دربين" بمعنى منظار من "دوربين" وفى السودان كلمة "شنو" بمعنى ماذا وهى من "چه نوع" أما فى مصر فهناك العديد والعديد من أمثال هذه الكلمات منها على سبيل المثال "شوباش" من "شادباش"، طربوش من "سربوش"، خوشاف" من "خوشاب"، "شادر" من "چادر" بمعنى خيمة، كهنة من "كهن" بمعنى قديم، ماهية "بمعنى شهرية" من كلمة ماه بمعنى "شهر"، "خوردة" بمعنى قديم أو متهالك من اسم المفعول "خوردة" بمعنى "متآكل"، "بقشيش" من "بخشيش" بمعنى هبة أو منحة، سبد، تخته، مخستك من خستـــگى بمعنى التعب أو الإرهاق والإجهاد، ومزرود بمعنى أصفر اللون شاحب الوجه وهى من "زرد" بمعنى اللون الأصفر ... إلى غير ذلك من كلمات.

ونتيجة لهذا السيل من المفردات المقترضة من الفارسية فى المجالات شتى

وعبر العصور، اهتم بها علماء اللغة والمعجميون اهتمامًا كبيرًا فخصوها بدراسات نظرية وتطبيقية من حيث الأصوات والصرف والنحو والتطور الدلالى إلى ذلك من دراسات وأفردوا لها معاجم خاصة، ولم تقتصر دراسة هذه الظاهرة على علماء اللغة والمعجميين فقط، بل إن الفقهاء والمفسرين اهتموا بهذه الظاهرة وكانت لهم فيها آراء.

وعلى الرغم من كثرة هذه الدراسات وتنوعها إلا أن العديد منها تشوبه بعض الأخطاء وذلك لعدة أسباب نذكر منها ما يلى:

١- الحماسة الدينية فى معالجة الفقهاء والمفسرين لهذه الظاهرة وقد تأسس موقف بعضهم على قاعدة خلو القرآن الكريم من العجمة، وثار الجدل حول العجمة فى النص القرآنى منذ القرن الأول الهجرى[٢٥]. ووصل الأمر إلى قول بعضهم كأبى عبيد فى الصاحبُّ أن من قال فى القرآن كلامُ غير عربى فقد أعظم وأكبر وكذلك قوله "أنه لو كان فى القرآن شئ من غير لغة العرب لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها وفى ذلك ما فيه[٢٦].

٢- حركة الشعوبية وما أسفرت عنها من خصومة ونزاع بين العرب والفرس وراح كل من الفريقين يرفض فى عصبية غير موضوعية الاعتراف باقتراض لغته ألفاظًا ومصطلحات من اللغة الأخرى[٢٧].

٣- تأثر اللاحقين بالسابقين فى دراساتهم ومناهجهم والوقوف عند حدود ما رصدوه وما قرروه.

٤- جهل عدد كبير ممن قاموا بدراسة هذه الظاهرة باللغة الفارسية وتأسست دراساتهم على ما ورد بالمعاجم اللغوية.

٥- الوقوف عند حدود اللغة الفارسية مع أن بعض الكلمات التى يعتقد أنها فارسية الأصل، إنما أخذتها اللغة الفارسية عن لغات أخرى بما فيها اللغة العربية.

من هذه الكلمات كوشك "جوسق"، "هميان" بمعنى الكيس ورزق وهى من الكلمات المأخوذة عن السريانية، وهناك أيضًا سوسن والبورياء بمعنى الحصير "ونمارق" وهى جمع مفردها "نمرق" بمعنى "وسادة" وهى كلمات آرامية الأصل، ومن الكلمات اليونانية الأصل "درهم" من دراخما وأستار وتطلق على كل أربعة وكانت فى الأصل عملة يونانية قديمة قيمتها أربعة دراهم وهكذا يمكن أن نذكر

كلمات أخرى أخذتها الفارسية من لغات أخرى كالتركية والروسية وغيرها بل أن هناك من الكلمات التى يظن أن العربية اقترضتها من الفارسية بينما هى فى الواقع عربية الأصل أخذها الفرس عن العرب ثم عاد العرب وعربوها بصورة أخرى مثل كلمة "ساذج" المعربة عن "ساده" وبالبحث وجد أن صورة ساده فى البهلوية هى "سادگ" وهى مأخوذة من الكلمة العربية "صادق"(٢٨).

٦- محاولة بعض الباحثين إصدار أحكام عامة لتكون أساسًا يقاس عليه فى عملية التعريب كان يقال أن الحرف "گ" الفارسى "يستبدل به عند التعريب الجيم أو القاف مثل جل وجلنار من گل وگلنار، ومثل هذه الأحكام لا يمكن أن يقاس عليها لأن الـكاف تستبدل بها أحيانًا حرف "غ" مثل غربال من گربال، كما تستبدل بها أحيانًا أخرى حرف الكاف "ك" مثل كردان من گردان ومسك من مُشـگ وكنز من گنجَ وهكذا.

٧- تأخر ظهور علم الدراسات المقارن وخاصة فى مجال اللغويات وعدم الاهتمام به بالقدر الكافى ترتب عليه أن معظم الدراسات فى ميدان الاقتراض اللغوى كانت تفتقر إلى المنهج العلمى الدقيق لدراسة هذه الظاهرة.

وبناء على ذلك، وفى حالة ما إذا أمكن التغلب على الصعوبات والمعوقات المذكورة آنفًا لأمكننا التوصل إلى نتائج إيجابية دقيقة إلى حد بعيد، ربما تؤدى إلى إعادة تقييم نتائج الدراسات السابقة.

الهوامش

(١) الجوهرى/ تاج اللغة وصحاح العربية.

(٢) المصدر السابق.

(٣) يقصد الأصوات من خلال رموزها الكتابية وهى الحروف وقد وضع علماء اللغة شرطًا لتعريب الكلمات بأن يكون ذلك فى عصر الاحتجاج.

انظر – عبادة: محمد إبراهيم/ عصور الاحتجاج فى النحو العربى – رسالة ماجستير جامعة القاهرة.

– السنجرجى: مصطفى عبد العزيز/ المذاهب النحوية فى ضوء الدراسات النحوية الحديثة، المكتبة الفيصلية الرياض ١٤٥٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٤) الخفاجى/ شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل.

(٥) الجواليقى: أبو منصور/ المعرب من الكلام الأعجمى على حروف المعجم، تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط القاهرة، ١٩٦٩.

(٦) ابن منظور/ لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، مصر.

(٧) الأزهرى/ تهذيب اللغة– تحقيق مجموعة من العلماء – القاهرة، ١٩٦٤.

(٨) يقول الأزهرى في تهذيب اللغة: "ومن كلام الفرس ما لا يحصى مما قد أعربته العرب، وأحصى إبراهيم بن مراد نسبة الكلمات الفارسية فى كتابى الاعتماد والتداخل اللغوى لأحمد بن الجزار القيروانى فوجدها تبلغ ٥٩,٦٥% من مجموع المصطلحات المستعارة من اللغات الأخرى".

(٩) انظر:

– الطبرى: محمد بن جرير/ تاريخ الرسل والملوك وتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٦م ط ص ١٠٠/ ١٤٨.

– عزام: عبد الوهاب/ شاهنامة البندارى، دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، جـ١ ص ٢٥-٢٨.

– الفردوسى: أبو القاسم/ الشاهنامة، چاپخانه سپر چاپ پنجم. – تهران ٢٥٣٧ شاهنشاهى ص ٢٨ وما بعدها.

(١٠) پيرنيا: حسن/ تاريخ إيران القديم، ترجم محمد نور الدين عبد المنعم، السباعى محمد السباعى، دار الثقافة للنشر والتوزيع الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٢م ص ٤٠، وما بعدها.

مشكور: محمد جواد/ تاريخ إيران زمين – انتشارات/ اشراقى ، تهران ١٣٧٢هـ.ش ص ٢٥ وما بعدها.

(١١) آربرى وآخرون/ تراث فارسي، دار إحياء الكتب العربية القاهرة: ١٩٥٩ ص ١٥ .

- ابن خلدون: عبد الرحمن/ تاريخ ابن خلدون، فاس ١٣٥٥ هـ. جـ٢ من ٤٨: ٥٠ .
- أمين: أحمد/ فجر الإسلام. مكتبة النهضة المصرية ط (١٠) القاهرة ١٩٦٥م ص ١٦: ١٩.

(١٢) الدينورى: أبو حنيفة/ الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة ١٩٦٠ من ٥٥: ٦٦.

- المسعودى/ مروج الذهب، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة ط ١٩٦٦، ص ٢٨٠.
- زرين كوب: عبد الحسين/ دو قرن سكوت چـاپ پنجم – تهران ١٣٥٥ هـ. ش. ص٢٤: ٣٥.

(١٣) ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم/ المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف. مصر.

- أحمد: مهدى رزق الله/ السيرة النبوية فى ضوء المصادر الأصلية، الرياض ١٤١٢هـ ص ٧١.
- الشهرستانى: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم/ الملل والنحل، دار المعرفة الطبعة السادسة بيروت ١٩٩٧م. الجزء الأول ص ٢٩٠: ٢٩٤.

(١٤) ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر/ تفسير القرآن العظيم (تفسير) ، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٨ جـ٢ ص ٣٠٥.

- تفسير القرطبى جـ ٧ ص ٣٩٨/٣٩٧ جـ ١٠ ص ٩٥ جـ ١٤ ص ٥٢.
- البرهان فى علوم القرآن جـ ١، ص ١٥٧.

(١٥) يقول تعالى فى كتابه الكريم " وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربى مبين" سورة الشعراء الآيات من ١٩٢ حتى ١٩٥ ويقول عز من قائل "حم. والكتاب المبين. إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون" سورة الزخرف الآيات من ١ إلى ٣.

(١٦) يذكر ابن البلخى صاحب كتاب فارس نامه أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعرف كثيرًا من الكلمات الفارسية، وقد نطق ببعض تلك الكلمات.

انظر – ابن البلخى/ فارس نامه، چـاپ لوسترانج ونكلسون، المقدمة.

(١٧) انظر – عبد الباقى: محمد فؤاد/ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار المعرفة بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

- مخلوف: حسنين محمد/ كلمات القرآن (تفسير وبيان) الطبعة الثانية عشرة، دار المعارف القاهرة (بدون تاريخ).

(١٨) انظر :
- منصور : محمد علاء الدين/ الألفاظ ذات الأصول البهلوية فى المعلقات السبع، القاهرة ١٩٩٣م.
(١٩) الجاحظ/ البيان والتبيين - طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر جـ١ ص ١٨/ ٢٣.
(٢٠) المصدر السابق جـ١ ص ١٤٣.
(٢١) انظر : ضيف: شوقى/ الفن ومذاهبه فى الشعر العربى، دار المعارف مصر ١٩٦٩م، ص ١٢٢- ١٢٤.
(٢٢) المرجع السابق نفس الصفحات.
(٢٣) أبو سم: محمد الحسين/ موقف الكتاب والمؤلفين المسلمين من تراث الأوائل، مجلة الأدب الإسلامى - العدد الخامس عشر ١٤١٨ هـ. ص ٣٥.
(٢٤) المرجع السابق، ص ٣٥.
(٢٥) انظر : السيوطى: المهذب فيما وقع فى القرآن من المعرّب.
(٢٦) ابن فارس/ الصاحبى.
(٢٧) العدنانى: محمد/ معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة.
(٢٨) انظر : تبريزى: محمد حسين/ برهان قاطع، تحقيق محمد معين، چـاب ششم، تهران ١٣٧٦ هـ. ش.

الفصل الحادى عشر
قراءة جديدة للتراث
"عهد عمر: قراءة جديدة نموذجاً"

العفيف الأخضر

يعيد المؤرخ المصري أبو أدهم عبادة بن عبد الرحمن كحيلة أسباب تخلف المجتمعات العربية إلى عوامل عدة أحدها غياب العقلانية: "في تعاملنا مع واقعنا وفى تعاملنا مع الأصول المكونة لهذا الواقع (..) أضفينا على بعض نصوصه قداسة لا تستحقها وعطلنا عقولنا عن التعامل مع هذه النصوص بما هو واجب".

بهذه العقلانية النادرة في العالم العربي يشرع د. عبادة كحيلة في تفكيك "عهد عمر"(*) الذي قام عليه فقه الذمة ليحلله " في ضوء العقل والنقل معاً" كما يقول ليبين أنه منحول على عمر.

يؤكد د. كحيلة أن القليل من الفقهاء والمؤرخين المحدثين (راودهم الشك في صحة هذا العهد) لكنهم وقفوا عند حد المراودة إيثاراً للسلامة كما يقول ليبين أنه منحول على عمر.

عهد عمر كما يقول مؤرخنا يقع على تخوم التاريخ الإسلامي والفقه الإسلامي مما يجعله يتسع لعمل المؤرخ والفقيه . لا يناقش كحيلة سبب أو أسباب فقدان الوثائق الأصلية لفترة النبوة والخلفاء الراشدين لكنه يعيد بعضها، على سبيل الترجيح، إلى حرق الديوان إبان ثورة عبد الرحمن الأشعث ومعركة دير الجماجم سنة ٨٢ هـ . وفى ذلك يقول أبو يوسف: "فلما كانت الجماجم أحرق الناس الديوان فذهب ذلك الأصل ودرس (اندثر)" وهذا جعل الوثائق الأصلية آلتي بين أيدينا نادرة والوثائق المنتحلة وافرة.

يقول المؤرخ د. كحيلة :" يصعب علينا أن نورد نصاً محدداً لعهد عمر فقد وردت نصوص عديدة منه في كتب الفقه والتاريخ والأدب".

يورد المؤلف نص العهد المنسوب لعمر حين صالح نصارى الشام:" وشرط

(*) عبادة كحيلة: عهد عمر... قراءة جديدة، القاهرة، ١٩٩٦.

عليهم فيه ألا يحدثوا في مدينتهم ولا فيما حولها ، ديراً ولا كنيسة ولا قلاّية ولا صومعة راهب، ولا يجددوا ما خرب، ولا يمنعوا كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم، ولا يؤوا جاسوساً، ولا يكتموا غشا للمسلمين، ولا يعلموا أولادهم القرآن ، ولا يظهروا شركاً ولا يمنعوا ذوى قراباتهم من الإسلام إن أرادوه، وأن يوقروا المسلمين وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس، ولا يتشبهوا بالمسلمين في شئ من لباسهم ولا يتكنوا بكناهم ، ولا يركبوا سرجاً، ولا يتقلدوا سيفاً، ولا يبيعوا الخمور ، وأن يجزوا مقادم رؤوسهم، وأن يلزموا زيهم حيثما كانوا وأن يشددوا الزنابر على أوساطهم ،ولا يظهروا صليبا، ولا شيئا من كتبهم في شئ من طرق المسلمين، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم ، ولا يضربوا بالناقوس إلا ضرباً خفيفا، ولا يرفعوا أصواتهم بالقراءة في كنائسهم في شئ من حضرة المسلمين، ولا يخرجوا شعانين، ولا يرفعوا أصواتهم مع موتاهم، ولا يظهروا النيران معهم، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت فيه سهام المسلمين، فإن خالفوا شيئاً مما شرطوه فلا ذمة لهم، وقد حل للمسلمين منهم ما يحل من أهل المعاندة والشقاق: ص١٩، ثم يورده بصيغة ثانية كتبها النصارى بأنفسهم: "شرطنا لكم على أنفسنا".

يقول كحيلة أن مواقف المؤرخين المحدثين تراوحت بين القبول بنسبة هذا العهد إلى عمر وإنكار هذه النسبة . من بين ما قبلوه هذا العهد المؤرخ الإسباني سيمونيت SIMONET .J.F كما قبل به بعض المؤرخين العرب وتعجبوا من إنكار البعض له أو " الاعتذار لأهل الكتاب عما حصل من الخلفاء الراشدين ومن تبعهم من وضع الشروط على أهل الذمة(..) وصدق الفاروق (..) إذ قال : لا تعزوهم وقد أذلهم الله". كما يذكر بعض المؤرخين الذين أنكروا نسبة هذا العهد إلى عمر أولهم موير MUIR وآخرهم تريتون TRITTON .S.A الذي فند فى كتاب له صدر فى ١٩٣٠ نسبة العهد إلى عمر قائلاً أن العهد ينسب إلى عمر تارة وينسب تارة أخرى إلى قائده عبد الرحمن بن غنم، ولم يذكر فيه اسم المدينة التي اشترط فيها النصارى على أنفسهم هذه الشروط الظالمة ، ويستغرب أن يشترط المغلوبون على الغالبين كما أن العهد لا يشبه سائر العهود التي أمضاها المسلمون في بلاد الشام ويلاحظ أنه لاوجود لتطبيق هذا العهد فى حياة عمر، ويستنتج أخيراً أن هذا العهد تم انتحاله فى المدارس الفقهية بعد سنوات طويلة من موت عمر .

هذا الرأي يتبناه د. كحيلة الذي يرى أن عهد عمر لم يصدر عن عمر ولا في عهد عمر ، مبرهناً على ذلك بنقد الأسانيد الأربعة لهذا العهد قائلاً:" إذا نحن

راجعنا أسماء رجال السند نجد أن بعضهم لا يعد من الثقات أو أنهم من المجاهيل". يقول د. كحيلة :" يتضح لدينا أن المسانيد الأربعة تشوبها شوائب ونعلم أن الإسناد له مكانه خاصة عند الفقهاء ووثاقته من وثاقة المتن" ثم يحلل تاريخيا سيرة عبد الرحمن بن غنم(راوي العهد وكتابه في معظم الروايات) ولا نعلم الكثير عن حياته (..) يترجح لدينا أنه لم يكتب، هذا العهد ولم يروه ، لسبب بسيط هو أنه استقر على نحو دائم فى بلاد الشام حيث قضى معظم سنوات عمره المديد. الأكثر من ذلك أن المصادر حين تتحدث عن كتاب عمر رضى الله عنه لا تذكر بينهم عبد الرحمن بن غنم ، وكان جديرا بها أن تذكره، إذا كان هو الذي كتب العهد، لما له من أهمية وإذا كان ابن غنم هو الذي روى هذا العهد أو كتبه أو صاغ شروطه فلا بد أن يكون من قواد المسلمين الكبار في فتوح الشام والجزيرة،ولم يكن هو أحدهم".

يواصل د. كحيلة نقده التاريخي الدقيق لنسبة العهد إلى ابن غنم فيقول:" إذا كنا قد استبعدنا علاقة ما بين عبد الرحمن بن غنم وهذا العهد، فلماذا إذن نسب إليه؟ نرجح أنه لربما يكون الأمر قد اختلط على أجيال من المؤرخين والفقهاء بين عبد الرحمن بن غنم الأشعرى (ت ٧٨ هـ) وبين عياض بن غنم الفهرى (ت ٢٠ هـ) وعياض بن غنم رضى الله عنه صحابي جليل شارك في فتوح الشام وولاه أبو عبيده (ت ١٨هـ) فتوح الجزيرة وأقر عمر ولايته ومات في سنة ٢٠هـ، لدينا كتاب عياض إلى أهل الذمة من بلاد الجزيرة وهو كالآتي (..) هذا ما أعطى عياض بن غنم أهل الرقة يوم دخلها، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم، لا تخرب ولا تسكن، إذا أعطوا الجزية التي عليهم ولم يحدثوا مغيلة (غدراً) وعلى أن لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا يظهروا ناقوسا ولا باعوثاً ولا صليبا". يلاحظ د. كحيلة أن الجزء الأخير الذي يحظر على أهل الذمة بناء الكنائس الخ، لا وجود له فى معظم العهود الأخرى مع أهل الذمة.

ثم ينتقل من نقد الأسانيد إلى نقد متن العهد ذاته فيلاحظ بأنه " حافل بالتناقضات أول هذه التناقضات في تحديد شخص الكاتب، فهو ابن غنم في معظم صور العهد وهو عمر أو أهل الجزيرة أو مدينة كذا وكذا في صور أخرى ". التناقض الثاني في لغة الخطاب فالعهد في معظم الروايات صادر من المغلوب وليس من الغالب والعادة، كما يقول كحيلة، أن الغالب هو الذي ينسب إليه الخطاب. التناقض الثالث في شخص المغلوب فهم مرة نصارى الشام أو أرض الشام أو أهل الجزيرة أو نصارى أهل الشام ومصر أو نصارى مدينة كذا

أو بلد كذا.. الخ وتناقض رابع فى تحديد المخاطب فهو عمر فى معظم صـور العهد، وهو ابن غنم فى بعضها؛ وهناك تناقض خـامس وهـو أن المغلـوبين شرطوا على أنفسهم شروطاً غاية فى القسوة والإذلال وهو كما يقول د. كحيلة:" ما يتعارض مع منطق العهود.. فالشرط يضعه فى العادة الغالب ويلتـزم بـه المغلوب". ويوجد تناقض سادس حيث اشترط النصارى على أنفسهم عدم بيـع الخمور وهذا الشرط يتناقض مع ما ورد عن عمر نفسه، كما يقول د. كحيلـة، من أنه أقر لهم بيعها (انظر ابن قدامة). وهناك تناقض سابع هو شرط النصارى على أنفسهم :" ولا نضرب أحداً من المسلمين" يقول د. كحيلة معلقـاً:"وهـذا لا يتلاءم مع روح العصر فكيف يتعهد مغلوب بعدم ضرب غالب. ثم إن ضـربه للمسلم.. بنص العهد ينقض، ومعنى نقض العهد – بـنص العهـد أيضـا – أن يصير الذمى من "أهل المعاندة والشقاق" أى يسفك دمه.يلاحظ أيضاً د. كحيلة أن كلمتى زنانير وقلاية التين وردتا فى العهد كلمتان أعجميتان عربتا فى مرحلـة لاحقة عن المراحل التى يفترض أن العهد كتب فيها بعـد أن اخـتلط العـرب بالأعاجم .

يقارن كحيلة العهد المنسوب إلى عمر بعهود النبـوة والخلافـة الراشـدة ليوضح أن العهد العمرى يختلف عنها من جوانب شتى؛ أولها أن هذه العهود في معظمها قصيرة فصلح الحديبية مثلاً من ستة أسطر ؛ ثانيا: أن كل عهد يتضمن حقوقاً وواجبات، والحال أن العهد العمرى يفرض على المسيحيين واجبات ولا يعترف لهم بأية حقوق، بينما عهود عصر الفتح اعترفت للمغلوبين بحقوقهم مثلاً عهد خالد بن الوليد لأهل دمشق الذي " أعطاهم أماناً علـى أنفسـهم وأمـوالهم وكنائسهم وسور مدينتهم ولا يهدم ولا يسكن شئ من دورهم" وفى عهـد خالـد أيضا لأهل عانات اعترف لهم بالحقوق التالية:" لا تهدم لهم بيعة ولا كنيسة وأن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات الصلوات، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم".

بل إن عمر فى عهده لأهل إيليا (بيت المقدس) اعترف لهم بحقوق منهـا أنه " أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم ولصلبانهم وأن لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها (مساحتها) ولا من صليبهم ولا مـن شئ من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ..".

يلاحظ عبادة عبدالرحمن كحيلة أنه في جميع هذه العهود تـم التنصـيص للمغلوبين على " عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين" كمـا تـرد

أسماء الشهود على العقد أو عبارة "شهد الله"، كما أن بعض هذه العهود مؤرخة ولا أثر لذلك في العهد المنسوب لعمر. هذا العهد الذي قام عليه فقه الذمة في الإسلام لم يذكره كبار مؤرخي الإسلام كالواقدى والأزدى والبلاذرى والطبري كما لا نجده في سيرة عمر لابن الجوزى ولا في كتب الفقهاء المسلمين الأوائل. وأقدم كتابين ذكرا عهد عمر هما كتاب " المحلى" لابن حزم(ت ٤٥٦ هـ) وكتاب " السنن الكبير" للبيهقى (ت ٤٥٨ هـ) أي بعد أكثر من أربعة قرون من كتابة هذا العهد المزعوم .

يؤكد كحيلة عدم صحة ما ذكره برنارد لويس من أن عهد عمر ورد في كتب غير المسلمين. لأن المصادر المسيحية التي عاد إليها المؤرخ المصري لا أثر فيها لهذا العهد.

يتساءل أبو أدهم المؤرخ عبادة بن عبد الرحمن كحيلة:" إذا لم يكن عمر قد أصدر عهد عمر فلماذا إذن نسب إليه هذا العهد؟".

يرد ذلك إلى أسباب : ارتباط عهد عمر بالفتوح وبالتالي بوجود كثيف لغير المسلمين في الأمصار المفتوحة وما عرف به عمر من شدة في سياسته وإلى كون عمر مرجعاً للفقهاء في باب الجهاد . ويقول ابن القيم معلقاً على صحة الشروط العمرية:" إن الأئمة تلقوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها .." يذكر ابن القيم أن على بن أبى طالب التزم بشروط العهد العمرى في علاقته بنصارى نجران. يقول مؤرخنا كحيلة " أن الأمر اختلط على ابن القيم : فقد خلط بين عهد عمر المزعوم وبين عهد النبي (ص) لأهل نجران وتجديد أبى بكر لهذا العهد وتجديد عمر له.

إذا كانت علاقة عمر بعهده أو هي من بيت العنكبوت فإن البعض نسبوا هذا العهد إلى عمر بن عبد العزيز مستدلين على ذلك بالشائعات القائلة بأن عمر بن عبد العزيز وضع قيوداً على أهل الذمة فى لباسهم وركوبهم وعدم بناء كنائس جديدة فضلاً عن إقصائهم من وظائف الدولة". وهنا يلاحظ د. كحيلة أن هذه الأخبار لا وجود لها فى كتب التاريخ بل فقط فى كتب الفقه : فالبلاذرى ، وهو مؤرخ وفقيه معا، لا يذكر هذه القيود كما أنها لا ترد فى كتب مؤرخين نصارى منهم سعيد بن البطريق، أما ابن الراهب فيصف عمر بن عبد العزيز بأنه:"كان فى الزهد والعدل والعبادة إلى النهاية ويؤثر دينه على دنياه"." وكما وردت فى مصادر أخرى أخبار عن رفقه بأهل الذمة وحفظه لكنائسهم حتى قيل أنهم بكوا عليه يوم وفاته".

يتساءل كحيلة عن المسؤول عن انتحال عهد عمر، ويجيب عن ذلك بـأن المسؤولية تعود إلى بعض الفقهاء الذين انتحلوا، في عهود التوتر والنزاع بـين المسلمين وأهل الذمة، هذه القيود التي نسبت إلى عمر بن الخطاب أو عمر بـن عبد العزيز لإصباغ الشرعية عليها. وكما تؤكد سسيولوجيا المعرفة ، فالفقـه، كأي نشاط معرفي، نتاج شروط عصره، فإن بعض الفقهاء ، في بعض العصور اقترحوا نماذج للعلاقات بين الدولة وأهل الذمة . وهكذا تحولت هذه الاقتراحات إلى قيود نسبت لأحد العمرين. ويرجح د. كحيله أن مقترحات الإمام الشافعي في كتابه " الأم" لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة في عهده مع أهل الذمة غدت سابقة لبعض الفقهاء وشيئاً فشيئاً تبلورت في ما يسمى بعهد عمر الذي يرجح مؤرخنا أن النسخة الأولى منه ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث لسبب هام هو أننا لا نجد إشارة إلى هذا العهد لا في سياسة هارون الرشيد ولا المتوكل .

لم يصبح العهد متداولاً إلا في بداية القرن السادس الهجري " بعد الهجمـة الصليبية ثم الهجمة التترية وتورط بعض الذميين في الهجمتين". كما يقول كحيلة عندئذ اكتسب العهد ، بفضل المناخ الذي أشاعته الحروب الصليبية، مصداقية " الخطأ الشائع" فانتقل من كتب الفقه إلى كتب التاريخ . علـى أن أقـدم إشـارة واضحة إلى العهد وقف عليها المؤلف تعود إلى ٧٠٠ هـ " حين وفد إلى مصر وزير ملك المغرب في طريقه إلى الحج وراعه ما شاهده من ارتفاع أحوال أهل الذمة فانكر ما شاهده ووصل الخبر إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون فشدد الخناق على أهل الذمة لتطبيق شروط العهد المنسوب لعمر عليهم.

هذا هو محتوى البحث التاريخي المميز الذي أنجزه أبـو أدهـم ، عبـادة عبدالرحمن كحيلة. وهو مبادرة ثمينة ونادرة. لماذا ؟ ثمينة . لأنها تدشن علـى حد علمي النقد التاريخي لأصول تراثنا العربي الإسلامي باللغة العربية . نادرة لأن عبادة الأسلاف ما زال هو المادة الأساسية في المدرسـة الدينيـة السـلفية السائدة في العالم العربي باستثناء تونس التي انتقلت منها إلى المدرسة الدينيـة العقلانية التي أطرت دراسة الفقه الإسلامي بعلوم الحداثة مثل تـاريخ الأديـان المقارن وسسيولوجيا الأديان وعلم النفس والألسنية...إلخ، التي تحرر الوعي من الرق النفسي للمادة المدروسة.

الأزهر ، بدلاً من تدريس كتاب عبادة كحيلة "عهد عمر: قـراءة جديـدة" لتلاميذه لفتح وعيهم على المواطنة الحديثة التي لا تميز بين مواطن ومـواطن

بسبب الانتماء الديني، فإنه فضل عليه تدريسهم أربعة كتب فقهية كتبت في العصور الوسطى وطبعاً بعقلية وفقه زمانها، منها كتاب " الروض المربع بشرح زاد المستنقع" من تأليف الفقيه الحنبلي منصور البهوتى. هذا الكتاب الذي ألف منذ أكثر من أربعة قرون يحتوى على جميع الأحكام المسبقة ضد المرأة والعبد وغير المسلم وأهل الكتاب . سنستشهد فقط بتحيزاته ضد هؤلاء الآخرين التي تلقنها ثانويات الأزهر لتلامذتها . مثلاً: يقول الكتاب في باب عقد الذمة وأحكامها": الذمة لغة العهد والضمان والأمان، ومعنى عقد الذمة إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة، والأصل فيها قوله تعالى " حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (...) وهى مال يؤخذ على وجه الصغار كل عام بدلاً من قتلهم وإقامتهم بدارنا (أي دار الإسلام)"[1] لم يقل فقيه قط على حد علمي أن الجزية هي بديل عن قتل أهل الذمة أو نفيهم من دار الإسلام ، بل إن الفقهاء قالوا إن الجزية هي بديل الخدمة العسكرية في جيش المسلمين . لذلك قرروا أن من يشارك من اليهود أو المسيحيين في الجيش الإسلامي يعفى من الجزية.

كان الله في عون تلامذة الأزهر الذين يرشحهم هذا الفقه المضلل ليخرج منهم عشرات من أمثال مصطفى مشهور الذي طالب الرئيس مبارك بطرد الأقباط من الجيش ومعاملتهم كأهل ذمة ! ثم يفصل الكتاب لتلامذة الأزهر الشروط الظالمة على أهل الذمة بحكم الإسلام في ضمان النفس والمال والعرض وإقامة الحدود عليهم فيما يعتقدون تحريمه كالزنا (..) لأن عقد الذمة لا يصح إلا بالتزام أحكام الإسلام(..) ويلزمهم التمييز عن المسلمين بالقبور بأن لا يدفنوا فى مقابرنا، والأمر بحذف مقدم رؤوسهم لا كعادة الأشراف ونحو شد الزنار ولدخول حمامنا بجلجل أو نحو خاتم رصاص برقابهم ولهم ركوب غير الخيل كالحمير بغير سرج (..) كما روى " الخلال" أن عمر أمر بجز نواصي أهل الجزيرة و أن يشدوا المناطق (..) ولا يجوز تصديرهم فى المجالس ولا القيام لهم ولا بدئهم بالسلام أو بكيف أصبحت أو أمسيت أو كيف حالك، ولا تهنئتهم وتعزيتهم وعيادتهم وشهادة أعيادهم لحديث أبى هريرة مرفوعاً " لا تبدءوا اليهود والنصارى بالسلام ، فإذا لقيتم أحدهم فى الطريق فاضطروهم إلى أضيقها" ، قال الترمذى فى حديث حسن صحيح " ويمنعون من إحداث كنائس وبيع ومجتمع لصلاة فى دارنا ومن بناء ما تهدم منها ولو ظلما" كما روى كثير

بن مرة قال سمعت عمر بن الخطاب يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تبنى الكنيسة فى الإسلام ولا يجدد ما خرب منها. ويمنعون أيضاً من تعلية بنيان على مسلم ولو رضى بقوله عليه السلام: الإسلام يعلوا ولا يعلى عليه.."[2] إلى أخر الشروط التي جاءت فى العهد المنسوب إلى عمر والتي تشكل فى بداية الألفية الثالثة وصفة مثالية لاضطهاد المسيحيين أو لاندلاع حروب دينية. حتى لا تظل المعاهد الأزهرية حاضنة لتفريخ الحقد على غير المسلمين، أوجه نداءً إلى فضيلة شيخ الأزهر د. محمد سيد طنطاوى بأن يمنع تدريس هذا الكتاب والكتب الفقهية الأخرى المماثلة له رحمة بالأزهر وبسكان مصر مسلمين وأقباطاً.

الهوامش

(١) علاء قاعود، نحو إصلاح علوم الدين.. التعليم الأزهري نموذجاً، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (دراسات حقوق الإنسان ٧)، ١٩٩٦، ص ص ١٠٥-١٠٦.

(٢) نفسه ص ١٠٧.

الفصل الثانى عشر

الفكر الأشعرى وأثره في مصر خلال العصر الأيوبى

٥٦٧-٦٤٨هـ / ١١٧١-١٢٥٠م

نجوى كمال كيره

شكل القرن الثالث الهجري عصراً خطيراً في تاريخ الحياة الفكرية في العالم الإسلامي، فقد وضحت معالم المذاهب المختلفة التي استطاعت فرض وجودها على الساحة، وأضيف المذهبان الشافعي والحنبلي إلى المذاهب التي سبقتها كالمالكية والحنفية[١].

نبذة عن تاريخ التشريع الإسلامى

كان الوحي في عهد الرسول(ص) هو المصدر الوحيد للتشريع الإسلامي، وتكاملت الشريعة الإسلامية وتكونت معتمدة على الوحي وعلى أقوال الرسول (ص) وأفعاله. حتى إذا جاء عهد الخلفاء الراشدين فكانوا يتبعون سنة الرسول (ص) في أقواله أو أفعاله، وإذا صعب عليهم أمر لم يجدوا له فيه قولاً أو فعلاً اجتهدوا فيه برأيهم فيما سمي (بالإجماع)[٢]، فأصبح الإجماع أصلاً ثالثاً من أصول الفقه بعد القرآن والسنة.

وحين ظهرت الخلافة الأموية واتسعت الدولة الإسلامية وظهرت مسائل كثيرة تحتاج إلى الفتيا فيما لم يرد في كتاب الله وسنة رسوله له حل، ولم يجدوا فيها إجماعاً من الصحابة ظهرت الحاجة الملحة إلى التفقه ورأي الفقهاء، وأدلوا بدلوهم بالفتيا في أمور الدنيا والدين فظهر ما يسمى بالرأي وهو الأصل الرابع من أصول الفقه الإسلامي[٣].

حتى إذا ما أهلَّ القرن الثاني الهجري، شهدت الدولة الإسلامية تطوراً عظيماً في النواحي الفقهية، وظهرت المدارس الفقهية، وأقبل الناس على الاحتكام إلى الفقهاء وحكم الشرع كلما صادفهم جديد في معاملاتهم، وانتمى البعض وتعصب لهذه المشيخة أو تلك، وبدأت تتكون المذاهب الفقهية واشتهر منها في نهاية هذا القرن المذهبان الحنفي والمالكي ثم المذهب الشافعي، وأصبح هناك تابعون متحمسون لكل من أهل الرأي وأهل الحديث[٤].

نستخلص من كل ما سبق أن المسلمين افترقوا فرقاً دينية كثيرة، وكان

من أثر الطوفان الفكري الذي صادفه العرب أن اشتدت المعارك بين القديم الموروث وبين الجديد الناشئ كما يحدث عادة عند التلاحم الفكري، وامتدت هذه المعارك إلى كل ناحية وظهر هذا الصراع في ميدان علم الكلام والمذاهب.

وكان علم الكلام من العلوم التي ازدهرت في الدولة الإسلامية، وكما سبق أن ذكرنا حدث نزاع كبير بين أهل الحديث والمتكلمين أو أهل الرأي. فأهل الحديث كانوا يرون أن مناقشات المتكلمين وآراءهم بدعة، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة. واتهموا المتكلمين بالإلحاد والزندقة(٥).

وكانت المعتزلة إحدى هذه الفرق التي سيطرت على عقول الناس سيطرة كبيرة في تلك الفترة، والمعتزلة "هم أصحاب مدرسة فكرية تمجد العقل وتعتمد عليه وتغذيه بالفلسفات المختلفة، وتجول به بين الديانات والعقائد المتنوعة، مستعينة بنشاط العصر في الترجمة، مستعملةً المنطق ومتأدبةً بآداب الجدل والمناظرة وملتزمةً قوانينها"(٦). مستعينة بالفلسفة اليونانية التي "اتصلوا بها وجعلوها تجري من علومهم ومن حوارهم مع خصومهم مجرى الأصل الذي لا يجب أن يُعدل عنه"(٧).مما أدى إلى جعل تكوينها الثقافي غريباً عما ألفه علماء الحديث فحدث الاختلاف الجوهري في المنهج عند تناول قضايا العقيدة أو مسائل الفروع فتبادلوا الاتهامات حتى أتوا بأقوال مستحدثة غريبة عن روح الإسلام، وكان الاعتزال نفسه مذهباً رسمياً للدولة العباسية منذ عصر المأمون(٨)، الذي تتلمذ على أبي الهذيل العلاف أحد أئمة المعتزلة(٩).

وأصبحت الدولة العباسية تدافع عن الاعتزال بكل قوة بعد أن كانت سنية المذهب، وحشدت للدفاع عن الكتاب والخطباء والمتكلمين، فحاربوا مناهضيهم بسلاح من الفلسفة والمنطق حتى انتهى الأمر بظهور

محنة خلق القرآن، وهي المحنة التي أثارت جدلاً كبيراً بين المتكلمين وأهل الحديث وكانت القضية هل القرآن مخلوق أو قديم(١٠).

وأصبح أهل السنة هدفاً لغضب الحكام العباسيين في تلك الفترة، ونال أئمتهم صنوف العذاب على أيديهم أمثال الإمام أحمد بن حنبل، مما كان سبباً لنهوض أهل السنة بالأدلة العقلية(١١)، على هذه العقائد ومحاولة القضاء عليها. إلى أن اعتلى المتوكل العباسي الخلافة بمساعدة العنصر التركي مما ساعد على انتصار السنة، فأمر هذا الخليفة بوقف المناقشات في موضوع خلق القرآن، وكذلك فيما يخص آراء المعتزلة وأقوالهم. فانتهت المحنة وتنفس أتباع الإمام أحمد بن حنبل الصعداء(١٢).

وفي خضم هذه الأحداث ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري[١٣]، المفكر الإسلامي الكبير، وينتمي الأشعري إلى أسرة يمنية سنية، وجده أبو موسى الأشعري الذي لعب دوراً مهماً في الفتنة بين علي ومعاوية[١٤].

كان الأشعري في أول أمره من رجال المعتزلة وظل على مذهبهم حتى بلغ الأربعين من عمره، وكان قد تتلمذ على أبي علي الجبائي[١٥]، رأس المعتزلة في ذلك العصر وكان من أخلص تلاميذه إلى أن اختلف الأشعري مع أستاذه الجبائي في مسألة[١٦]، فنذر نفسه وعلمه للرد على المعتزلة بما يناسبهم من لغة الخطاب، وصار يهاجم فكرهم وصنف لذلك خمسة وخمسين تصنيفاً[١٧]. وظل يتصدى لهؤلاء المعتزلة وأقوالهم حتى قيل عنه أنه صار "شجىً في حلوق القدرية"[١٨].وكثر أتباعه واقتفى طريقته من بعده العديد من تلاميذه، أمثال أبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي و"هما اللذان أثمرا تلامذة هم إلى اليوم شموس الزمان وأئمة العصر"[١٩].

وجملة القول في فكر الأشعري أن آراءه جاءت وسطاً بين الطرق، وسلك بفكره طريقين هما (النفي) الذي ذهب إليه المعتزلة أي نفي التشبيه و(الإثبات) الذي قال به أهل التجسيم أو أهل السنة (أي إثبات الصفات المعنوية). فهو رجوع بالناس إلى الإيمان المطلق عن طريق القلب لا العقل، وأنه تقديس عظيم للخالق عز وجل واعتمد على القرآن والسنة في إبراز آرائه لذلك جاءت آراؤه وسطاً بين المعتزلة والغلاة والطرق الأخرى من ناحية وأهل السنة والجماعة من ناحية أخرى، ولم يستعن من آراء الفلاسفة إلا بما يتمشى مع القرآن والسنة، وفيما عدا ذلك أخذ بآراء الفقهاء[٢٠].

والخلاصة أنه اعتمد في آرائه على الأدلة العقلية والبراهين ورفض تأويل النصوص، وإنما فسرها تفسيراً عقلياً ومنطقياً مستخدماً سلاحه المتمثل في الدراسات الفلسفية والمنطقية واتبع المنهج السلفي[٢١].

حظي الأشعري بتقدير كبير في أرجاء العالم الإسلامي كما نال احترام العلماء والحكام وتقديرهم. فقد نجح هو أصحابه في إضعاف المعتزلة والملاحدة وتحجيم آرائهم وأفكارهم، فقد كان مذهب الأشعري يمثل نقطة الانتهاء التي يقف عندها كل من يريد أن يريح عقله أو يضع عنه مشقة التفكير الطويل، وينقذ نفسه من الصراع العنيف الذي يؤدي إليه هذا التفكير[٢٢].

وقد نحى الأشاعرة بفكر الناس وعقولهم عن تلك الدراسات الفلسفية حول مسائل الكلام "ووصلوهم وصلاً مباشراً بمذهب اليسر والسهولة وهو

مذهب السنة أو مذهب الجماعة"[٢٣]. كما كان لوعظهم وإرشادهم أثر كبير في إعادة الشعور بالخوف من الله إلى قلوب الناس ومن الخوض في صفاته كما يفعل المعتزلة وغيرهم. كما أثر الأشاعرة في اكتساب المتصوفة مركزاً ممتازاً في العالم الإسلامي، وقربوا الفلسفة الدينية للذهن العادي، وكان لمناظراتهم وأحاديثهم أثر كبير في إنقاذ الفكر الإسلامي من الجمود.

واستمر الأشاعرة وأصحابهم جيلاً بعد جيل في إثراء الحياة الدينية والفكر الإسلامي، إلى أن ظهر الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م)[٢٤]، الذي غرق في شكوكه الدينية حيناً من الدهر، فلم يجد ما يصلح من الأفكار سوى الفكر الأشعري فنهل منه وأسبغ عليه من شخصيته وطبعه بطابعه، وألف "إلجام العوام عن علم الكلام" وحاضر بالمدرسة النظامية ببغداد، وخرج في نهايتها وقد صاغ هذا الفكر الصوغ الأخير، فاستطاع أن يحصر الفلسفة في حدود الدين، ويوظفها لخدمة أغراضه مما أدى إلى تحجيم العقلية الفلسفية إلى حد كبير في الشرق، وأما الفلسفة الإسلامية فبقيت محصورة في دائرة الدين خادمة فقط لأغراضه. وكاد يقضي على مذهب الاعتزال حتى "كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فجحرهم في أقماع السمسم"[٢٥].

الحياة الدينية في مصر قبل العصر الأيوبي

وإذا تتبعنا الحركة الفقهية في مصر نرى أن المذاهب الأربعة ظهرت بها على النحو الآتي:

فقد عرفت مصر مذهب الإمام مالك بن أنس أولاً، حتى جاءها الشافعي حوالي ١٩٩هـ/٨١٤م فنشر بها مذهبه، ثم جاءت الدولة الإخشيدية ٣٢٣-٣٥٨هـ/٩٣٥-٩٦٩م، فمالت إلى مذهب أبي حنيفة، وكانت تبغض المذهب الشافعي وأخذت منه موقفاً مناهضاً لقاضي من قضاة الشافعية هو محمد بن أحمد بن الحداد (ت ٣٤٤هـ/٩٥٥م)[٢٦]، وكان النزاع مستمراً بين هذه المذاهب الثلاثة بمصر، وبخاصة بين أصحاب مالك والشافعي لدرجة الاقتتال في المسجد الجامع العتيق وكان للمالكيين فيه خمس عشرة حلقة، وللشافعي مثلها ولأبي حنيفة ثلاث حلقات فقط، حتى اضطر الإخشيد إلى غلق الجامع لا يفتح إلا في أوقات الصلاة، إلى أن صفح عنهم الإخشيد. أما مذهب ابن حنبل فلم يظهر بمصر إلا في القرن السابع، لأن مذهبه لم يخرج من العراق إلا في القرن الرابع الذي ملك فيه الفاطميون مصر[٢٧]. ونستطيع الزعم بأن مصر كانت في القرون

التسعة الأولى بوجه عام أميل إلى المذهب الشافعي منها إلى أي مذهب آخر.

ولما كانت نشأة الدولة الفاطمية ببلاد المغرب فقد كان المذهب المالكي مسيطراً وحده هناك لا مزاحم له، فلما أتى الفاطميون مصر كانت السيطرة المذهبية موزعة بين المالكية والشافعية[٢٨]. ثم جاءت الدولة الفاطمية بمذهبها الشيعي الذي هو خليط من مختلف العقائد، مذهب يعتمد على العقل أكثر من النقل، كما أنه مذهب شديد الغموض.

وحين دخل الفاطميون مصر في مستهل القرن الرابع الهجري، كان أهل السنة يكونون السواد الأعظم من المصريين المسلمين، ولكن ورغم كل ذلك نستطيع القول أنه لم يكن للفكر الشيعي صدى بين صفوف المصريين الذي استمروا على ولائهم للمذهب السني عقيدة وحياة ونهجاً وسلوكاً. رغم استخدام الفاطميين لوسائل متعددة لنشر مذهبهم وإحلاله محل المذهب السني، إلا أنهم لم ينجحوا في ذلك، حيث أن المصريين قد نبذوا دعوتهم التي تعتمد على التكتم والسرية والتي تلقن لمن يوثق فيه، وهي دعوة مخالفة لطبيعة المصريين شديدي الإيمان بربهم. وإذا كان البعض منهم اعتنق هذا المذهب فهو اعتناق شكلي دون أن يتمكن من قلوبهم، أو كان لتحقيق مصلحة شخصية أو مادية، ولا نستطيع أن نجزم بأن هذا المذهب قد تغلغل في نفوس المصريين، والدليل على ذلك أنه لما استولى الضعف على الدولة الفاطمية، وزاد نفوذ الوزراء، وانشغل الخلفاء ورجال الدولة بالفتن والمؤامرات، وعجزت الدولة عن الإنفاق على المساجد ودور العلم التي تنظم فيها الدعوة، ضعف وجود المذهب الشيعي في مصر، ولما هوت الدولة هوى معها مذهبها[٢٩]. حتى فى الجامع الأزهر الذى كان مركزاً للدراسات الشيعية وشهدت أروقته نهضة علمية وفكرية كبيرة[٣٠].

الأيوبيون والأشاعرة

لما جاء أسد الدين شيركوه إلى مصر أدرك أنه لابد لتوطيد نفوذه في مصر من القضاء على المذهب الشيعي ونصرة المذهب السني فكان "مقو مذهب السنة غارس في البلاد أهل العلم والفقه والتصوف والدين والناس يهرعون إليه من كل صوب ويفدون إليه من كل جانب، وهو لا يخيب قاصداً ولا يعدم وافداً"[٣١].

وسار صلاح الدين على نهج عمه شيركوه في الاستعانة بالمشارقة من العلماء الأشعرية وترغيبهم في القدوم إلى مصر ليعينوه على تثبيت المذهب السني وحُكم الأيوبيين لمصر[٣٢].

لاغرو سار الأيوبيون على نهج أساتذتهم من السلاجقة في إعتناق العقيدة الأشعرية، وكان الوزير نظام الملك[٣٣] (٤٤٥-٤٨٥هـ/١٠٥٣-١٠٩٧م) صاحب المدرسة النظامية قد وقف نفسه لنصرة الأشاعرة، وكان عالماً فقيهاً نظر في جميع العقائد السائدة فأنكرها جميعاً وتمسك بواحدة منها هي العقيدة الأشعرية، وكانت سبباً في إنشائه المدرسة النظامية ببغداد ونيسابور لنشر هذه العقيدة التي اعتبرها فرعاً من المذهب الشافعي[٣٤]. وكان لهذا الوزير الفضل في جعل السلطان ألب أرسلان السلجوقي يأخذ بالعقيدة الأشعرية، ويمنع الأوامر التي كان قد أصدرها السلطان السلجوقي طغرلبك ٤٤٥هـ/١٠٥٣م عندما أمر بلعن الرافضة ومعهم الأشاعرة على المنابر، لأنه اعتبر الأشعري مبتدعاً يزيد على المعتزلة، كما تمكن نظام الملك من إعادة العلماء الذين فروا من البلاد بسبب عقيدتهم الأشعرية مثل الإمام الجويني[٣٥] (ت ٥٨٦هـ/١١٩٠م)، ومنذ ذلك التاريخ صار سلاطين السلاجقة في إيران والعراق والأناضول على العقيدة الأشعرية وحاربوا المعتزلة حرباً شديدة[٣٦]. حتى أنهم الزموا شيخ المعتزلة في الكرخ أبا علي بن الوليد سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م، بأن يبقى في بيته لا يغادره لمدة خمسين سنة لا يظهر أى أنهم حددوا إقامته[٣٧].

وكان المذهب الشافعي على العقيدة الأشعرية هو المذهب الذي اعتنقه نور الدين محمود بالشام، واعتنقه صلاح الدين وأولاده وأسرته، وكان صلاح الدين حسن العقيدة كثير الذكر لله تعالى، يقرب أهل العلم والفقهاء، شديد الرغبة في سماع الحديث، حريصاً على ترسيخ مبادئ العقيدة في أذهان أبنائه منذ الصغر يكره الفلاسفة والدهرية[٣٨] حتى أنه كان يأمر بقتل متكلميهم مثل يحيى بن حبش أبو الفتوح شهاب الدين السهروردي ٥٤٩-٥٨٧/١١٥٤-١١٩١م، حين بلغه أنه معاند للشرائع وأنه يتكلم بالمنطق اليوناني والأفلاطوني، وهو صاحب الإشراق، ورغم عمق مذهبه إلا أن صلاح الدين أمر بقتله ولقب بالمقتول[٣٩].

ولا يعلم التاريخ من أبناء صلاح الدين أو من أسرته كلها من اعتنق مذهباً آخر غير الملك المعظم عيسى[٤٠]، ابن أخى السلطان صلاح الدين. فقد اختار لنفسه مذهب أبي حنيفة مخالفاً للبيت الأيوبي كله، وتعصب لهذا المذهب حتى أن أباه العادل لامه في ذلك وقال له "كيف اخترت مذهب أبي حنيفة، وأهلك كلهم شافعية". فقال لأبيه على سبيل المداعبة "يا خوند أما ترضون أن يكون فيكم رجل واحد مسلم"[٤١]. فإذا ما تأملنا هذه العبارة نجدها تعكس تعصب

المعظم عيسى لمذهبه أمام المذاهب الأخرى، واعتبار من لم يعتنق مذهبه فليس إسلامه صحيحاً. ونتج عن تعصب المعظم للمذهب الحنفي أنه صنف كتاباً سماه "السهم المعيب" في الرد على الخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن ثابت فيما تكلم به في حق أبي حنيفة في تاريخ بغداد(٤٢).

وحريٌ بنا أن نذكر أن العصر الأيوبي كان عصر تسامح مذهبي، بمعنى أن السلاطين الأيوبيين لم يتعصبوا للمذهب الشافعي الأشعري الذي اعتنقوه، ومنعوا من اعتناق غيره، وإنما تركوا للمصريين حرية اختيار المذهب الذي يتناسب وميولهم، ولهذا أنشئت المدارس الواحدة تلو الأخرى التي تدرس أحد هذه المذاهب أو تدرسها معاً.

وحين جاء صلاح الدين الأيوبي إلى مصر خلال نهايات حكم العاضد الفاطمي، وجدها تربة خصبة صالحة لنمو المذهب السني على العقيدة الأشعرية، التي ورثها الأيوبيون عن سادتهم السلاجقة(٤٣)، يؤكد ذلك المقريزي بقوله "فلما ملك السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس المارائي على هذا المذهب، فقد نشئا عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق... فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا في أيام دولتهم على التزامه فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك"(٤٤).

وجدير بالذكر أن صلاح الدين حين همَّ بقطع خطبة العاضد ٥٦٦هـ/١١٧٠م إيذاناً بإسقاط الخلافة الفاطمية انتدب لذلك فقيهاً من أهل المغرب يقال له اليسع بن عيسى الغافقي الأندلسي، وتحسباً لأي اعتداء تسلح الرجل بالحديد لحماية نفسه ثم دعا للخليفة العباسي المستضيء (ت ٥٧٥هـ)(٤٥). وجدير بالذكر أن كان من وزراء العصر الفاطمي الثاني من كانوا يعتنقون المذهب السني مثل الوزير أبي علي أحمد بن الأفضل (ت ٥٢٥هـ/١١٣٠م)(٤٦). كما جهر الوزير رضوان بن الولخشي، وزير الخليفة الحافظ الفاطمي سنة ٥٣١/١١٣٧م بالمذهب السني وعين أربعة قضاة اثنان منهم للمذهب السني، فأراد الشيعة به السوء فهرب إلى الشام(٤٧).

كذلك كان الوزير العادل ابن السلارسنياً(٤٨) شافعي المذهب وكان متولياً الوزارة في خلافة الظافر ٥٤٣-٥٤٤/١١٤٩م وقد اعتمد اعتماداً كبيراً على الأتراك في جيشه وبنى مدرسة للشافعية بالإسكندرية(٤٩) وهي المدرسة السلفية

وأحياناً تسمى العادلية نسبة للعادل بن السلار مؤسسها، ودُرِّس بها المذهب السني الشافعي على يد فقيه من قضاة الشافعية وهو "أبو المعالي نجا الأرسوفي"(٥٠) وقد قتل سنة ٥٤٨هـ/١١٥٣م(٥١).

الأثر السياسى – الدينى لاعتناق الأيوبيين للفكر الأشعرى فـــى المجتمـــع المصـــرى

بداية يجب أن نوضح حقيقة هامة، وهي أن السياسة في هذه الفترة التاريخية ارتبطت بالدين برباط وثيق، لأن العصر الأيوبي كان عصر جهاد ديني، تكاتفت فيه كل الجهود وكل العناصر ومختلف الطبقات وعلى رأسهم طبقة الفقهاء والعلماء للذود عن الإسلام، وعليه فمن الصعب الفصل بين السياسة والدين في ذلك العصر، لأن كليهما مكمل للآخر، فكان الذي يحرك السياسة في العصر الأيوبي، هم رجال الدين والعلماء الذين اعتمد عليهم السلاطين الأيوبيون في إحياء فكرة الجهاد الديني. فعند الحديث عن السياسة نجدنا نتحدث عن هؤلاء، وعند الحديث عنهم نجد الحديث مملوءًا بالأحداث السياسية.

كان لاعتناق السلاطين الأيوبيين للفكر الأشعري مردوده على فكرهم، فقد أصبحوا أكثر تمسكاً بالدين الإسلامي من غيرهم، وظهر بينهم علماء فهم لم يصبحوا ساسة فقط، إنما عملوا على توسيع اطلاعهم، واهتموا بالدراسات الفقهية لاعتمادهم على فتاوى الفقهاء في إصدار تشريعاتهم، كما كان السلاطين أنفسهم يدرسون الفقه لحاجتهم إليه، وفي الفصل فيما يعرض عليهم من القضايا وهم جالسون بدار العدل مع القضاة. وأصبحوا علماء متبحرين في هذه العقيدة التي أدت بدورها إلى دعم فكرة الجهاد لديهم، وأبرزتها بصورة كبيرة، لذلك فإن حركة الجهاد الإسلامي قد تأصلت في هذه الفترة، فكانت البطولات والانتصارات الرائعة على الصليبيين بدءًا من صلاح الدين وانتهاءًا بالصالح أيوب وابنه تورانشاه.

لقد رسم صلاح الدين خطة منظمة لهدم المذهب الشيعي وطريقة مرسومة للقضاء على الأفكار التي أتى بها العبيديون من بلاد المغرب ونشر المذهب الأشعري واستهل هذه الخطة **بتقليص دور المراكز الشيعية التي كانت** تبث تعاليم الفكر الشيعي ومنها الجامع الأزهر(٥٢). فقد كان الجامع الأزهر يشكل مركزاً لمجالس الحكومة الفاطمية التي يُبث من خلالها الدعوة إلى التشيع ويجلس به كبار علمائهم أمثال القاضي النعمان(٥٣) (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م) لتدريس الفقه الشيعي، ولم تمر سنوات حتى جلس فيه بعض علماء السنة

لتدريس الفلسفة والمنطق والطب والرياضيات حتى سقوط الدولة الفاطمية ٥٦٧هـ/ ١١٧١م[٥٤].

وكان من الطبيعي أن يسعى صلاح الدين جاهداً للقضاء على مراكز التشيع خاصة الجامع الأزهر الذي كان يمثل أبرز هذه المراكز، فقام بالعمل على تحجيم دوره، فعين أحد قضاة الشافعية في منصب قاضي القضاة وهو القاضي صدر الدين بن عبد الملك بن درباس، فأفتى هذا القاضي بأنه لا يجوز إقامة خطبتين للجمعة في بلد واحدة وفقاً للمذهب الشافعي[٥٥]. فأبطل الخطبة في الجامع الأزهر، وأقر الخطبة بالجامع الحاكمي متعللاً بأنه أوسع، فلم يزل الجامع الأزهر معطلاً من إقامة الجمعة فيه مائة عام من حين استولى السلطان صلاح الدين إلى أن أعيدت الخطبة في أيام الملك الظاهر بيبرس[٥٦].

معنى ذلك أن رحابة الجامع الحاكمي واتساعه كانت السبب في تعطيل الجمعة في الجامع الأزهر وإقامتها بالجامع الحاكمي، ولكن هذا السبب لا يعد مقنعاً بدليل أن الأزهر لم يفقد مكانته بعد إنشاء الجامع الحاكمي بل ظل يتمتع بامتيازاته كافة قبل إنشاء هذا الجامع وبعده، وحرمان الأزهر من إقامة صلاة الجمعة فيه يعتبر عملاً سياسياً أريد به في المقام الأول طمس أهميته، لأنه كان يقترن في عقول الناس بالدولة الفاطمية، فتحقق للدولة الأيوبية هدفها الذي كانت تصبو إليه. فكان طبيعياً أن تتخلف شهرته في عهد الأيوبيين السنيين[٥٧]، كما قامت السياسة الأيوبية بقطع الكثير من الأوقاف التي كان الخلفاء الفاطميون قد حبسوها على الأزهر[٥٨].

تقليص دور خزانة الكتب ودار العلم

أسس الفاطميون في القصر الكبير مكتبة ضخمة اشتملت على نفائس المخطوطات وأعلام الكتب، حتى عُدت "من عجائب الدنيا ويقال أنه لم يكن في جميع بلاد الإسلام دار كتب أعظم من التي كانت بالقاهرة في القصر .. ويقال أنها كانت تشتمل على ألف ألف وستمائة ألف كتاب، وكان فيها من الخطوط المنسوبة أشياء كثيرة"[٥٩]. ويذكر أن عدة الخزائن التي برسم الكتب في سائر العلوم بالقصر أربعون خزانة، ومما لاشك فيه أن هذه المكتبة ساعدت على نشر عقائد الشيعة[٦٠]، وتلقينها للناس وساعدت العلماء والمعلمين أيضاً على الدرس والتحصيل والنسخ والتأليف، كما ساعدت الخلفاء على نشر عقائد مذهبهم وتلقينها للناس فكانت مقراً لحركة علمية وثقافية واسعة[٦١].

أما دار العلم أو دار الحكمة فهي من المؤسسات العلمية المهمة في

مصر في العصر الفاطمي، وقد أسسها الحاكم بأمر الله الفاطمي سنة ٣٩٥هـ/١٠٠٤م، وسميت بذلك لأن مجالس الدعوة التي كانت تعقد فيها والتي أنشئت من أجلها كانت تسمى مجالس الحكمة(٦٢). فقد كانت موطناً لنشر الدعوة الفاطمية بطريقة علمية منظمة تعتمد على المنطق، وتقوم على النظريات الفلسفية لكي يكون لها أبعد الأثر في غزو الأذهان، "وقد اجتذبت الكثير من محبي المناظرة والبحث الحر في المذاهب على اختلافها"(٦٣).وجلب لها الحاكم الكتب في سائر العلوم والآداب(٦٤).

فلما جاء صلاح الدين جعل لبيع الكتب بالقصر كل أسبوع يومين وهي تباع بأرخص الأثمان، والقائم على بيعها بهاء الدين قراقوش، فلم يعرف قيمتها العلمية وباعها بأبخس الأثمان(٦٥)، وهكذا تبدد تراث هام حفظ في المكتبات، وتحقق لصلاح الدين هدفه في القضاء على أهم وأخطر المراكز الشيعية، ولنا أن نتساءل في دهشة لماذا بدَّد صلاح الدين هذا التراث العلمي الهائل، على الرغم من كونه الراعي الأول للحركة العلمية في دولته، هل لأنه ترك الأمر لمملوكه بهاء الدين قراقوش الذي لا يعرف قيمة هذه الكتب نظراً لمحدودية ثقافته العربية؟ أم أن صلاح الدين قصد القضاء على أي أثر شيعي؟ لكن المكتبات كان بها كتب في مختلف العلوم فلماذا لم يقض على كتب الشيعة ويترك باقي الكتب التي تحوي العلوم المختلفة؟؟

إنشاء المدارس كوسيلة لنشر المذهب السني على العقيدة الأشعرية

اقتدى صلاح الدين بسيده نور الدين في إنشاء المدارس لنشر المذهب السني على العقيدة الأشعرية(٦٦).وهنا يجب أن نذكر حقيقة هامة، أنه مهما يقال من أن صلاح الدين إنما قصد بإنشاء المدارس محاربة المذهب الشيعي ونشر تعاليم المذهب السني على العقيدة الأشعرية(٦٧) فإن التوسع في إنشاء المدارس في حد ذاته جاء مظهراً قوياً لرقي الحياة الفكرية في عصر الأيوبيين(٦٨). فقد كانت المدرسة أداة من أدوات الحركة الأشعرية(٦٩).

وقد عثر على كتابة من أقدم الكتابات الأثرية يرجع عهدها إلى العصر الأيوبي، موضوعها وصف مدرسة بناها صلاح الدين بجوار ضريح الإمام الشافعي، وقد ورد تاريخ إنشائها في رمضان ٥٧٥هـ(٧٠) كما ورد اسم الفقيه أبى البركات بن الموفق الخبوشانى الفارسي الأصل، وأنها بنيت لفقهاء أصحاب الشافعي الموصوفين بالأصولية الموحدة الأشعرية. ومما يلفت النظر ورود اسم الخبوشانى أول من ولي التدريس بها، وكان من أخطر الفقهاء الأشعريين الذين

وقعوا على وثيقة خلع العاضد آخر خلفاء الدولة الفاطمية(٧١).

وشرط صلاح الدين في أوقافه على المدارس التي شيدها في مصر أن يكون التدريس فيها على العقيدة الأشعرية كالمدرسة الناصرية بجوار قبر الإمام الشافعي، الناصرية بجوار جامع عمرو بن العاص، والقمحية بمصر(٧٢).

واختلفت أنواع المدارس ما بين أحادية وهي التي يدرس بها مذهب واحد من المذاهب الفقهية الأربعة، والثنائية المذهب التي يدرس بها مذهبان، والثلاثية المذهب، وكانت قليلة الانتشار، والرباعية التي تدرس بها المذاهب الأربعة(٧٣).

وإلى جانب الدور الفكري والاجتماعي للمدرسة والذي سوف يوضحه البحث فيما بعد، برز لها دور سياسي خطير في حركة الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين فقد ارتبطت الحركة المدرسية هذه بموقف سياسي مهم وهو مجابهة العدوان الصليبي المحتل لأراضي المسلمين، كما أن مؤسسي هذه المدارس كانوا هم أنفسهم قادة حركة الجهاد، خاصة أن الدولة الأيوبية قامت وليدة هذه الظروف، لذلك فإن مدرسي هذه المدارس الأيوبية في مصر من علماء وفقهاء لم يكونوا ليعيشوا بمنأى عن هذه الأحداث الجسام، ولا يمكن أن يقفوا جامدين بعيدين عنها، ولكن لابد أن قاعات الدراسة أصبحت مراكز لشحذ الهمم، وتلقين الدروس في الجهاد وفضله على العباد(٧٤).

كما أن هؤلاء الصفوة من المسلمين أي شيوخ المدارس ومدرسيها لم يسهموا بالكلمة والوعظ وشحذ الطاقات فقط، وإنما بالمشاركة الإيجابية في ساحات القتال. فكان هؤلاء الفقهاء يستثيرون الناس للجهاد، فإلى جانب خطبهم وتذكيرهم ودعوتهم للجهاد في المدارس كانوا يذهبون إلى الميدان ويقومون إما بتذكير الجند بما كان عليه أبطال الإسلام والقدماء، وإما بحمل السلاح والقتال مع المجاهدين. وقاموا على نشر مبادئ الفروسية الإسلامية، ودفع الناس إلى المثل العليا وتقوية الروح المعنوية للجند، كما قاموا بمرافقة صلاح الدين في التجول بين أفراد جيشه لتثبيتهم في القتال أو دفعهم إلى الجهاد ضد عدوهم(٧٥).

وكانت المدارس في ذلك العصر أشبه بجامعات فهي معاهد للتعليم العالي وإلى جانب كون المدرسة مركزاً للعلوم الدينية من فقه وحديث وتفسير وغيرها، فإن الوضع قد تطور حتى أصبحت مراكز لتدريس النحو والفلسفة والعلوم الطبيعية فضلاً عن العلوم الدينية(٧٦).

وقد أسند الأيوبيون وظائف التدريس إلى علماء وافدين معتنقين للفكر الأشعري أمثال نجم الدين الخبوشاني(٧٧) وشهاب الدين الطوسي الوافد من طوس بخراسان ٥٧٨هـ/١١٨٢م، وقد أظهر مذهب الأشعري حتى ثار الحنابلة عليه(٧٨). وكذلك أبو العباس أحمد بن المظفر المعروف بابن زين التجار ت٥٩١/١١٩٤. وكذلك الشيخ التوقاتي من توقات بطوس، واشتهر أيضاً الشيخ حمويه الذي أعجب به صلاح الدين وأسند إليه العديد من الوظائف.

ومن أشهر الأساتذة الذين برزوا أيضاً في العصر الأيوبي من الأشاعرة ودرسوا بالمدارس الأيوبية الإمام أبو القاسم علي بن عساكر(٧٩)(ت ٥٧١هـ/١١٧٥م) والذي اشتهر كمدافع عن المذهب الأشعري في كتابه المشهور (تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري) ومن الممكن أن يطلق على هذا الكتاب "طبقات الأشاعرة" لأنه ترجم لأعلامهم منذ الأشعري إلى عصره. وكذلك أبو الحسن الآمدي المتوفى ٦٣١هـ/١٢٣٣م، وقد انتقل إلى التدريس بمدارس مصر ٥٩٢هـ/١١٩٥م، ولكنه كان من المهتمين بالفلسفة، وانتقل بعدها إلى حماة ودمشق حيث تولى مرتبة الأستاذية في المدرسة العزيزية ثم عزل عنها.

وأشهرهم على الإطلاق الشيخ العز الدين بن عبد السلام المتوفى ٦٦٠هـ/ ١٢٦١م(٨٠)، والذي بنى له تقي الدين عمر "ابن أخت صلاح الدين" مدرسة منازل العز وولاه أمرها. وهو تلميذ لابن عساكر والآمدى، ومن أبرز تلاميذه ابن دقيق العيد، ويعتبر من أبرز علماء الأشاعرة الذين تصدوا للحنابلة وألف في ذلك عقيدته المسماة "الملحة في اعتقاد أهل الحق" شنع فيه على مخالفيه من الحنابلة وأغلظ عليهم.

والأدلة على أشعرية العز واضحة وقد سجل خلاصة لعقيدته في كتابه المشهور "قواعد الأحكام" وقد كان لمعظم هؤلاء العلماء الذين برزوا في المدرسة الأيوبية مناظرات ومؤلفات للرد على المسائل العقدية التي خالفهم فيها الحنابلة، فهذا الشيخ بدر الدين بن جماعة يؤلف كتابه "إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل" ووضع أبو شامة المقدسي كتابه "الواضح الجلي في الرد على الحنبلي" يريد به اليونيني شيخ الحنابلة ببعلبك.

وحاول بعض العلماء التوفيق بين هذين المذهبين كما فعل ذلك عبد الغني النابلسي في كتابه "التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي"(٨١).

وبرز كذلك من العلماء القاضي الفاضل وزير صلاح الدين(٨٢) ولم يكن

التأليف هو الطريقة الوحيدة التي اتبعت من قبل المدرسين في محاجاتهم للحنابلة، ولكنها تعدتها الى المناقشات والمناظرات المصحوبة بالعنف حيناً والسباب والتكفير أحياناً أخرى فقد جعل صلاح الدين المناظرات العلمية من أهم المواد التي تدرس في المدارس(٨٣).

مما سبق يتضح لنا أن المدرسة الأيوبية غصت بهؤلاء العلماء وبمؤلفاتهم وآرائهم التي تخدم مذاهبهم العقدية، وبما جاء في مناظراتهم ومجالسهم العلمية مما يؤكد أن التعليم المذهبي والعقدي، وعلوم الكلام الديني تميزت بسمات معينة في هذا العصر. وصارت المدارس الأيوبية مراكز لحياة علمية ناشطة كما كانت هي الأساس الأول الذي بدأ منه صلاح الدين ممارسة مهام حكم دولته سياسياً ودينياً. واشترك المماليك والخدم والعتقاء في تشييد المدارس وأوقفوا عليها الأوقاف المختلفة مقتفين بذلك إثر سادتهم وتسابق الأمراء في تشييدها(٨٤).

المكتبات

كما عني الأيوبيون بإقامة المكتبات الضخمة حتى يرجع إليها المدرسون والطلاب، ويعتمدون عليها في التحصيل والاستزادة، ولم يقتصر إنشاء المكتبات على المدارس فقط وإنما وجدت بالجوامع مكتبات كبيرة تحتوي على العديد من الكتب الدينية والفقهية والعلمية، فاهتم صلاح الدين وخلفاؤه بتدعيم مكتبات المدارس بالكتب. وتعددت أنواع المكتبات سواء التابعة للحكومة أو المكتبات الخاصة التي يمتلكها العامة والمكتبات الملحقة بالمساجد والجوامع والخانقاوات والمكتبات التابعة للمدارس على اختلاف أنواعها والمكتبات الموجودة في البيمارستانات وبالخانات والفنادق.

وكان من المهم جداً تزويد المكتبات المدرسية بالكتب، حيث أن واقفي المدرسة قد أدركوا أهمية تزويدها بمكتبات خاصة بها، لأن الكتاب أداة ضرورية في العملية التعليمية لا غنى عنه للمعلم والمتعلم، لذلك فقد واكب إنشاء المدارس الاهتمام بتوفير المكتبات بها. ونشأت أهميتها أيضاً من كونها مكاناً يأوى مدرسيها وطلابها، وأن هؤلاء محتاجون لمختلف الكتب لمداومة المذاكرة والاطلاع، كما أن الكتب أيضاً لم تكن ميسرة كما أنه لم يكن باستطاعة الكثيرين اقتناؤها نظراً لارتفاع أثمانها وقلة الموجود منها، لأن جميع الكتب كانت مخطوطات تعتمد في كتابتها على النسخ اليدوي مع احتمال ارتفاع أثمان مواد الكتابة من رق وجلد وورق. وقد دعم صلاح الدين وخلفاؤه تلك المكتبات بكل

ما هو نفيس من الكتب ومن أمثلة هذه المكتبات مكتبة المدرسة الفاضلية التي حوت العديد من الكتب في سائر العلوم حتى زادت على مائة ألف مجلد، وضمت نفائس الكتب منها مصحف عثمان بن عفان، واشتملت على نسخ مكررة من الكتاب الواحد. كذلك مكتبة المدرسة الصاحبية ومدرسة المكتبة الكاملية.

وأصبحت العلوم في هذا العصر علوماً نقلية لا عقلية، وكان الاتجاه العلمي مسايراً للنقل أكثر من العقل، وأدت كراهية الأيوبيين للفلسفة والفلاسفة إلى تأخر العلوم الفلسفية في العصر الأيوبي على النقيض تماماً من العصر الفاطمي الذي ازدهرت فيه العلوم الفلسفية ازدهار كبيراً[٨٥].

ارتفاع شأن العلماء

أدى اعتناق صلاح الدين وخلفائه للفكر الأشعري إلى ارتفاع شأن العلماء والفقهاء في هذا العصر فقد كان يقربهم ويكرم من يرد عليه من المشايخ وأرباب العلم ويغدق عليهم، وكان يذهب بنفسه لسماع الدروس من أفواه الأئمة المشهورين، وكان يصطحب معه أبناءه متنقلاً بهم من مصر إلى الإسكندرية، ويتردد على الإمام السلفي عادة في أيام الخميس والجمعة والسبت من كل أسبوع. وكذلك استمع للشيخ أبي طاهر بن عوف، والشيخ تاج الدين المسعودي. وسار ابنه العزيز عثمان من بعده على نهجه، كذلك كان الأفضل قد سمع الحديث عن الحافظ السلفي بالإسكندرية، والفقه عن ابن عوف الزهري، وسمع بمصر عن العلامة أبي محمد بن برى النحوي وغيرهم، "وكان يحب أهل العلم والدين ويؤثر رجالهم ويحترمهم وكان صحيح العقيدة"[٨٦].كما كان الملك العادل شقيقه شديد الحب للعلماء، حتى قيل أن الإمام فخر الدين الرازي[٨٧] صنف له كتاباً سماه "تأسيس التقديس"[٨٨].

ومن خلفاء صلاح الدين من كان مغرماً بسماع الأحاديث النبوية مثل الملك الكامل الذي استطاع أن يجتذب إلى مصر العديد من العلماء المحدثين أمثال الإمام مجد الدين أبو الخطاب عمرو بن دحية فتقدم عنده، وبنى له دار الحديث الكاملية سنة ٦٢١هـ/١٢٢٤م[٨٩] بين القصرين وجعله شيخها ووقف عليها أوقافاً جليلة، ولم تتوقف اهتمامات الكامل عند بناء داراً للحديث وإنما كان متابعاً ما يدور فيها من نشاط[٩٠] علمي حتى أنه حين بلغه أن ابن دحية رغم فرط معرفته بالحديث وحفظه الكثير له، كان يجازف في النقل أمره الكامل أن يعلق شيئا على كتاب الشهاب المنسوب للقضاعي، فعلق عليه كتاباً طعن على بعض الأحاديث التي فيه وصحح البعض، وتكلم عن الأسانيد. وحين قرأه الكامل

طلب منه كتابة غيره محتجاً بأنه ضاع منه، ولم يكن عند ابن دحية، مسودة للكتاب الأول فجاء في الكتاب الثاني مناقضا لما كتب في الكتاب الأول، فتأكد الكامل من صحة ما نسب إلى ابن دحية مما أدى إلى نقص مرتبته عند الكامل فعزله وولى أخاه الحافظ أبا عمرو عثمان بن الحسن بن دحية على دار الحديث الكاملية[٩١]. وكان الكامل يناظر العلماء ويمتحنهم. فمن أظهر النجابة تقدم عنده، وكان يعقد كل ليلة جمعة مجلساً لأهل العلم عنده ويجلس معهم يناظرهم في العديد من المسائل التي تحتاج إلى المباحثة[٩٢].

وبرز غيرهم العديد من سلاطين البيت الأيوبي وملوكه[٩٣]، وأنشأ الصالح نجم الدين أيوب المدرسة الصالحية لفقهاء المذاهب الأربعة، رغم أنه كان ذا طبيعة عسكرية بحتة إلا أنه شجع العلم والعلماء[٩٤]، كذلك كان ابنه تورانشاه يجادل العلماء ويناظرهم و"جرت بين يديه مباحثات ومناظرات في أنواع من العلوم، وكان السلطان المعظم قد مهر في العلوم وعرف الخلاف والفقه والأصول، وكان جده الملك الكامل يحبه لميله إلى العلم، ويلقى عليه من صغره المسائل المشكلة ويأمره بعرضها، وامتحان الفقهاء بها في مجلسه"[٩٥].

انعكاس ذلك على المجتمع

انعكس احترام سلاطين بني أيوب وتوقيرهم للعلماء والفقهاء الأشاعرة على علاقة المصريين بهؤلاء العلماء، فقد كانوا يوقرونهم ويحترمونهم، حتى أنهم بلغوا عندهم منزلة أعلى من الأمراء، وتعدت ثقة السلاطين الأيوبيين بهم إلى أنهم كانوا يشاورونهم في أدق الأمور، كما كانوا حريصين على شهود جنائزهم تقديراً لهم، وكانت العلاقة منزهة عن الأغراض الشخصية، بمعنى أن المقياس الوحيد لتقدير السلطان لأحدهم هو علمه فقط. مما أدى إلى تطوير العقلية العلمية في ذلك الوقت، إلى درجة أن الإمبراطور فردريك الثاني أعجب بثقافتهم وعلمهم وأرسل إليهم كتب الرياضيات والفلسفة وعلم الطبيعة[٩٦] وتعدت ثقة السلاطين الأيوبيين بهم إلى أن منحوهم وظائف القضاء، والوزارة والسفارة[٩٧]، وأصبحت العلاقات الاجتماعية والإنسانية التي سادت في المؤسسات العلمية في ذلك العصر نموذجاً يحتذى، حيث كان العالم أو الفقيه حريصا على طلبة مدرسته فكان يتفقد أحوالهم ليلاً إحساساً منه بمسئوليته عن رعايتهم، ويقوم هو وأقرانه بحل مشاكل طلبتهم الشخصية والعائلية، كما كان يحرص المعلم على إعلاء شأن طلبته بأخذهم معه لحضرة السلطان بل ويفطرون عنده في رمضان على سماطه، كما فعل ابن شداد مع طلاب مدرسته،

كما فتح لهم داره ليدرسوا بها حين مرض، ولم يستطع الذهاب إليهم في المدرسة[٩٨]، وكذلك الفقيه الخبوشاني الذي كان يخرج في بعض الليالي يطوف على بيوت الطلبة بالمدرسة فيسمعهم يقرأون القرآن، إلا أحدهم وجده ينشد أبياتاً حزينة من الشعر تدل على معاناته، فلما سأله علم منه أنه حدث خلاف بينه وبين زوجته، وهي ابنة عمه أدى بهما إلى الطلاق، وأنه حزن لذلك حزناً شديداً، ورفض أبوها ردها إليه، وحلف أن لا يردها حتى يأتيه الخبوشاني ماشياً، وأنه يستحي أن يذكر ذلك فضحك الخبوشاني، وأثناء ذلك أقبل صلاح الدين وسأله عن سبب ضحكه فأخبره بقضية الطالب فأمر له بـــ ٣٠٠ دينار، ثم ذهب الشيخ معه ماشياً إلى بيت أبيها فخرج وقبل يده، وقال له الأب يا سيدي إنه فقير فأخرج له المال فقال له ردَّها له وأولم (أقم وليمة للاحتفال) ففعل[٩٩]. وغيرها الكثير من القصص التي تدل على حرص المعلم على رعاية طلبة مدرسته وتفقد أحوالهم ليلاً، كذلك تواضعه لحل مشكلتهم الاجتماعية، وكذلك خلق الطالب الرفيع مع معلمه. فكان الطالب ينظر إلى شيخه بعين الإجلال والتقدير، كما وجب عليه أن يكون لديه اقتناع شخصي بعلم شيخه حتى تتحقق الفائدة.

كذلك كان طلبة العصر الأيوبي حريصين على مجالس العلم، ولا يتوانى الطالب في تقديم الخدمة والمساعدة لشيخه إذا احتاج إليه، ويعودون أساتذتهم في مرضهم. فكانت العلاقة بين الطالب وأستاذه صحيحة تخرج من حيز الآداب العامة والسلوكية في مجالس العلم إلى العلاقة الشخصية التي تنم عن أسمى قواعد التربية الحديثة. فكانت أخلاق علماء المدارس الأيوبية نبراساً وهدى سار عليه الطلبة في حياتهم فأخرجت هذه المدارس نماذج طيبة من العلماء الذين لعبوا دوراً كبيراً في الحياة السياسية والدينية والحربية خلال فترة الحروب الصليبية وما بعدها[١٠٠].

التصوف كأحد النتائج الدينية والاجتماعية والفكرية لانتشار الفكر الأشعري في مصر

كان للفكر الأشعري أثر كبير في بلورة حركة التصوف[١٠١] في مصر، ولم يكن "التصوف مجرد ظاهرة دينية وإنما كان أيضاً ظاهرة اجتماعية خطيرة". ولم يلبث أن وفد إلى مصر في تلك الفترة الكثير من زعماء المتصوفة ومشايخهم وبخاصة من المغرب، فأشاعوا بمصر حياة الزهد والتقشف مما ترك أثراً خطيراً في المجتمع المصري[١٠٢].

وقد ظهر التصوف في مصر على شكل حالات منفردة لم تأخذ شكل الهيكل التنظيمي(١٠٣)، وساعد على ذلك أن "الشعب المصري شعب متدين بطبيعته وأن للدين سلطاناً عظيماً على نفسه وقلبه، وأن مصر خضعت زماناً لنظام الرهبانية المسيحية، لذلك كانت مصر تربة خصبة صالحة لنمو التصوف الذي يرجع ظهوره فيها إلى سنة ٢٠٠هـ/٨١٥م حيث ترأس عبد الرحمن الصوفي بعض الزهاد والعابدين(١٠٤)، وكانت السيدة نفيسة بنت حسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم (ت٢٠٨هـ/٨٢٣م)، وذو النون المصري (ثوبان بن إبراهيم أبو الفيض)، وكذلك أبو الحسن بن بنان بن محمد بن حمدان الحمال الواسطي (ت ٣١٦هـ/٩٢٨م) من أشهر الصوفية في مصر(١٠٥).وظهر التصوف في مصر في العصر الفاطمي أيضاً وقد حاول الخلفاء التقرب من هؤلاء الصوفية لمناصرة مذهبهم الشيعي، واتخذ الصوفية القرافة مكاناً خاصاً لإقامتهم وعبادتهم(١٠٦). وبذا انتعش التصوف في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي(١٠٧).

وبينما كانت "حلقات الدرس والتناظر حول أحكام الشرع الإسلامي في مسائل الفقه والتوحيد تتخذ نهجاً هادئ النبرات، قوي الحجة، كان ضجيج شيوخ المدرسة الصوفية فيما بينهم وبين مريديهم يعلو على كل صوت(١٠٨).فقد تزامن العصر الفاطمي مع عصرٍ تميز بالتعصب الديني الأوروبي الشديد، وبما أن الشعب المصري كان ميالاً بطبعه إلى التمسك الشديد بدينه فقد تاق المصريون لحياة روحية تزول فيها الفوارق الإنسانية وتتسم بالمثل الأخلاقية(١٠٩). ومن أشهر المتصوفة في العصر الفاطمي على سبيل المثال لا الحصر الشيخ عطية(١١٠) وكان الخليفة الظاهر الفاطمي قد تقرب إليه وتردد عليه في خلوته بالجيزة واشتهر أيضاً في عهد المستنصر صوفي يدعى ابن الترجمان وذكره الذهبي بأنه شيخ الصوفية بديار مصر ومات سنة (٤٤٨هـ/١٠١٥م) (١١١). وغيرهم الكثير.

ولكن التصوف في العصر الفاطمي أخذ المظهر الفلسفي الذي ظهر بوضوح في رسائل إخوان الصفا وهم من أوائل الشيعة الذين حاولوا التوفيق بين المذهب الشيعي الإسماعيلي وبين الفلسفة اليونانية، وازدهر هذا النوع من التصوف على يد ابن سينا أحد دعاة الإسماعيلية، ويختلف التصوف الشيعي عن التصوف السني الذي استقر على يد الأشعري وتلامذته وكان الإمام القشيري من أكبر المدافعين عن التصوف السني ضد عقائد الشيعة(١١٢).

نتج عن اعتناق صلاح الدين الأيوبي للفكر الأشعري أن قرَّب الصوفية واهتم بهم، تقليداً لنور الدين محمود الذي كان يحب هؤلاء الصوفية(١١٣) ويقربهم فقد عبر نور الدين عن ذلك بقوله لأصحابه يوما عندما عاتبوه على إدراراته وإنفاقه الكثير على هؤلاء الصوفية قائلين له "إن لك في بلادك إدرارات كثيرة وصلات عظيمة للفقهاء وللفقراء والصوفية والقراء، فلو استعنت الآن بها لكان أمثل. فغضب وقال "والله إني لا أرجو النصر إلا بأولئك فإنما تنصرون وترزقون بضعفائكم. كيف أقطع صلات قوم يقاتلون عني وأنا نائم في فراشي بسهام لا تخطئ وأصرفها إلى من لا يقاتل عني إلا إذا رآني بسهام قد تخطئ وتصيب، ثم إن هؤلاء القوم لهم نصيب في بيت المال أصرفه لهم كيف أعطيه غيرهم فسكتوا"(١١٤).

وكان للصوفية دور مشهود في الجهاد ضد الصليبيين أواخر القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي، وقادوا الدعوة إلى الجهاد ضد الصليبيين، فهم لم ينصرفوا بصوفيتهم واتجاههم بنية صافية إلى الله عن القيام بدورهم كأحد دعائم المجتمع الإسلامي في التصدي للخطر الخارجي خاصة حين لمسوا ضعف الخلافة عن مقاومة ذلك الخطر بل وشاركوا في الحروب ضد الفرنجة(١١٥).

ونشطت الحركة الصوفية إثر تداعي الخلافة الفاطمية وزادت قوتهم وظهرت إحدى الطرق الصوفية وتسمى "الطريقة الكيزانية" ناهضت الدولة الفاطمية، وكان لها أتباعها ومريدوها وتزعمها ابن الكيزاني(١١٦). وكانت حركته وصوفيته على المذهب السني(١١٧). وكانت قبورهم تزار ويعتقد الناس أنها مشهورة بإجابة الدعاء(١١٨).

وقد ساند هؤلاء الصوفية شيركوه وصلاح الدين حين حوصر بالإسكندرية من قبل عموري وشاور فوقف شيوخ الصوفية معه حتى أن الفقيه الصوفي أبا طاهر بن عوف وأتباعه من الصوفية أقاموا بمنارة الإسكندرية لمساندة صلاح الدين حتى تم فك الحصار عنه بمجيء شيركوه. ونتج عن ذلك عقاب شاور لهم(١١٩). وكانوا يرافقون صلاح الدين في التجول بين أفراد جيشه لتثبيتهم في القتال أو دفعهم للجهاد ضد عدوهم، وكان يمشي وهم معه يتلون القرآن الكريم على جند الجيش ويحذرونهم من الفرار، ويذكرونهم بما أعد الله تعالى من ثواب للشهداء في الجنة، ويتلون عليهم آيات الجهاد الخاصة بالشهداء

في سورة الصف والأحزاب، ويبينون لهم أن الفرار من القتال هو أحد الكبائر، ويقومون بالوعظ وإثارة الحماس، ومنهم من شارك في حمل السلاح مثل الشيخ أبى القاسم الشاطبي، وكانت خطبهم الحماسية صورة رائعة لاستنهاض الهمم والحث على الجهاد لنصرة الدين الإسلامي، واستمر دورهم أيضاً في عهد خلفاء صلاح الدين، فقد شاركوا في صد الحملات الصليبية المتتابعة، وسطروا بأحرف من نور سجلاً رائعاً لحركة الجهاد الإسلامي. وكان صلاح الدين يوقرهم ويثق في آرائهم، فحين اعتزم القبض على العاضد، واستفتى الفقهاء في قتله فأفتوه بجواز ذلك لما كان عليه العاضد وأشياعه من انحلال العقيدة وفساد الاعتقاد[١٢٠].

وقد قرب صلاح الدين الصوفية، وأوقف عليهم داراً هي دار سعيد السعداء (٥٦٩هـ/١١٧٣م) [١٢١]. ورتب لهم كل يوم طعاماً ولحماً وخبزاً[١٢٢]. وكذلك خلفاؤه حتى أن الأشرف موسى بن الملك الكامل أوصى أن يكفن بعد موته في ثوب أحد الفقراء[١٢٣].

وقد سار الأيوبيون على نهج الأتابكة السنيين في العناية بمعابد الصوفية مثل الخوانق[١٢٤] التي يقضي فيها المتصوفة حياتهم، ويفرغون فيها لدعواتهم أن ينصر الله المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها[١٢٥].

وأخذت الحركة الصوفية في مصر في العصر الأيوبي مظهرين:

١- مظهراً فكرياً يتمثل في انتشار بعض الأفكار والمبادئ بأسلوب خاص في الأدب العربي شعره ونثره.

٢- مظهراً اجتماعياً يتمثل في التنظيمات الرسمية والشعبية للصوفية.

ويرتبط بالمظهر الأول أهداف سياسية للدولة الأيوبية فقد أراد الأيوبيون اقتلاع جذور الفكر الشيعي من مصر بعد القضاء على حكمهم، ولما كانت الدعوة الشيعية الإسماعيلية قريبة في بعض نواحيها من الفكر التصوفي الفلسفي، فقد فكر الأيوبيون في مناهضة الفكر بالفكر، وراحوا يستقدمون كبار رجال الصوفية من مختلف البلاد، فوفد على مصر محي الدين بن عربي، وأبو الحسن الشاذلي والسيد أحمد البدوي ووفد إلى مصر عبد الرحيم أحمد بن حجون القنائي وكان مالكي المذهب ويقال أن له كرامات عديدة خارقة واستوطن قنا وتزوج كما جاء تلميذه أبو الحسن الصباغ وجاء كذلك أبو الحجاج الأقصري و أبو الحسن الشاذلي و المرشدي الأنبابى والشيخ إبراهيم الدسوقي وغيرهم[١٢٦].

فجاءوا حاملين آراء الصوفية وكان لهم أثر في تطور التصوف بما جلبوه معهم من آراء جديدة.

ورغم أن هذا النمط من التصوف وهو التصوف الفكري يتناقض مع ما عرفت به الشخصية المصرية من البساطة والمرح والتمتع، إلا أننا نجد البعض ينضم إليهم وينقطع للعبادة، ويلجأ إلى الخوانق وينضم إلى حلقات الرقص والإنشاد والذكر التي كانت قد حببت الصوفية إلى نفوس المصريين، فأقبلوا إلى التصوف بدافع التقرب إلى الله والعاطفة الدينية، وليس فقط اقتناعاً بفكر أو عقيدة أو فلسفة.

وساعد على ذلك نشاط ابن الكيزاني الذي آمن بمذهب الحب الإلهي ومزجه بالمواقف الوعظية، وأثرت طريقته في نفوس المصريين فأقبلوا إليها ليشغلوا الفراغ النفسي الذي تركه دعاة الإسماعيلية. ولما وجد المصريون أنفسهم بعد انقراض الدولة الفاطمية، قد حرموا مما يغذي عاطفتهم الدينية في أية صورة كانت اتجهوا إلى التصوف وأحلوه في أنفسهم وحياتهم محل ما كانوا يسمعونه من الدعاة الإسماعيلية[١٢٧].

وكانت الحياة المصرية في ذلك العصر تدعو إلى شيء من الاستسلام للمقادير والاتجاه إلى الله والزهد في الدنيا، فالحروب الصليبية والفتن الداخلية جعلت المصريين يتطلعون إلى لون من ألوان الحياة الروحية عساها تخفف عنهم هذه الآلام التي حاقت بهم من كل جانب. فكان المصريون في العصر الفاطمي يهرعون إلى الدعاة ويستغيثون بالأئمة اعتقادا منهم بأن الأئمة ملاذ كل مستغيث. وفي العصر الأيوبي لم يجد المصريون هذا الملاذ فاتجهوا إلى شيوخ الصوفية[١٢٨].

وقد ظهرت في الأدب المصري أفكار جديدة رددها الصوفية في قصائدهم ورسائلهم المتبادلة فيما بينهم، ومواقف الوعظ والتذكير والأوراد التي يتعبدون بها، واقترنت هذه الأفكار بأسلوب خاص أدى إلى تطور المفهوم الصوفي وممارسته سلوكاً وتطبيقاً ومنها إلى جانب فكرة الحب الإلهي فكرة "النور المحمدي" القائم على أساس أن محمدا نشأ قبل آدم وأن سره وجد قبل خلق الكون فكان النور المحمدي الذي شهده الأنبياء السابقون جميعهم، فسره تنقل من طور إلى طور حتى ظهر في هذا القطب شيخ الوقت. ومنها فكرة "العلم بالباطن" وكان ابن العربي يقول "بأن العلم الشرعي يوحى به إلى الرسول على لسان الملك أما العلم الباطن عند الولي فهو إرث يرثه الولي من خاتم

الأولياء الذي يرثه بدوره من منبع الفيض الروحي جميعه أي الحقيقة المحمدية، ويقول أبو السعود بن أبي العشائر الصوفي المصري المتوفى ٦٤٤هـ/ "الطلب شغل الظاهر والمطلوب شغل الباطن ولا يستقيم ظاهر إلا بباطن ولا يسلم باطن إلا بظاهر". ومنها فكرة "وحدة الوجود" التي عبر عنها ابن الصباغ في كلام منثور أورده على سبيل الوعظ والإرشاد أو التوجيه والتعليم(١٢٩).

أما المظهر الاجتماعى

فقد فتح صلاح الدين أبواب مصر للوافدين من الفقراء الصوفية(١٣٠) وأوقف العديد من الأوقاف للإنفاق على أماكن إيوائهم المعروفة بالخانقاوات(١٣١).ومن أشهر المتصوفة في العصر الأيوبي الشيخ الصوفي عمر بن الفارض(١٣٢).وقد تصوفت النساء أيضاً وأقمن بالمساجد التي انقطعن فيها للعبادة في أحواش تحتوي على بيوت خاصة بهن. كما كانت النساء تعملن بالوعظ للنساء العابدات(١٣٣).

واستحدثت عادات ارتبطت بتطور الحركة الصوفية في مصر في العصر الأيوبي، ومنها حضور صوفية خانقاه سعيد السعداء خصيصاً في كل يوم جمعة من مصر إلى القاهرة في الجامع الحاكمي في موكب جميل يتسابق الناس لرؤيته والتبرك به، يتقدمهم شيخ الخانقاه ومعه خدام الربعة الشريفة محمولةً على رأس أكبرهم وهم يسيرون في خشوع حتى الجامع، وبعد أداء صلاة تحية المسجد يتقدمهم شيخهم وهو يجلس تحت سحابة منصوبة له دائماً، ثم يجلسون وتفرق عليهم أجزاء الربعة فيقرأون القرآن، حتى يؤذن المؤذن فتؤخذ منهم الربعة ويعد أداء شعائر صلاة الجمعة ينصرفون بنفس الطريقة إلى الخانقاه(١٣٤). والناس تنظر إليهم وتنتظر موكبهم من الجمعة إلى الجمعة.

معنى ذلك أن الأيوبيين كما قلنا من قبل نجحوا في صرف أذهان الناس عن الجامع الأزهر معقل الفكر الشيعي . واعتقد المصريون في أن الدعاء عند قبور هؤلاء من شيوخ الصوفية ذوي الكرامات يكون مجاباً فكانوا يزورون أضرحتهم ويدعون عندها ويبتهلون في الدعاء، خاصة لمن يريد الشفاء أو من يريد عودة ابنه من الحرب وغيرها، وقد حوت قرافة القاهرة الكثير من مشاهد الأولياء والصالحين ذوي الكرامات الشهيرة(١٣٥). ونسجت العديد من القصص الخرافية حول كرامات هؤلاء الشيوخ والأولياء من الصوفية(١٣٦).

ظهور الدراويش

واكتملت الحركة الصوفية في مصر في العصر الأيوبي وبظهور الدراويش ولكن لم تتبلور حركة الدروشة تماماً إلا في العصر المملوكي كما ظهر التصوف ولم يتبلور كحركة إلا في العصر الأيوبي. والدرويش هو الذي يلبس خرقة الصوف وله من العادات والأساليب المعيشية ما يجعل لحياته نمطاً معروفاً ومميزاً.

"والدروشة حركة من الحركات الروحية التي ظهرت في الإسلام، وهي نوع من الأخوة الدينية، تربط أفرادها برباط قوي، وتنظمهم في جماعات كثيرة، لكل جماعة منها شيخ هو شيخ الطريقة وهو مسئول عن أتباعه أمام الحكومة، ويطلق على أتباعه أو تلاميذه اسم "المريدين"، ولكل جماعة طائفة خاصة بها من "الأذكار" و"الأوراد" ولكل فرقة منها شعار يميزها أو أمور تدل عليها[١٣٧]. مثل الطريقة الرفاعية[١٣٨]. نسبة إلى مؤسسها الشيخ أحمد بن أبي الحسن المعروف بابن الرفاعي (ت ٥٧٨- هـ) وهو عربي الأصل أسس طريقته في البصرة ثم نقلها إلى مصر تلميذه أبو الفتح الواسطي، الذي استوطن الإسكندرية ودفن بها، وانتشرت هذه الطريقة في مصر ولها أتباع عديدون[١٣٩]. "واشتهر أتباعها بأنهم يضربون أنفسهم بالمدى، أو يأكلون الزجاج ويقبضون بأيديهم على المدية المحمي على النار، ويزدردون الأفاعي، ويزعمون أن قدرتهم على الأشياء إنما تأتي من غيبتهم عن العالم المادي واتصالهم بالذات الإلهية"[١٤٠]. ومن أشهر أتباعهم الذين أثروا تأثيراً كبيراً في الحياة الأدبية الشيخ عبد العزيز الدريني والشيخ أبو العباس أحمد بن الملثم[١٤١].

ويرى الدكتور عبد اللطيف حمزة أن حركة الدراويش صادفها النجاح في بداياتها[١٤٢]. وتفسير ذلك أنه من المحتمل أن يكون سبب هذا النجاح احتياج المجتمع المصري في ذلك الوقت لنوع جديد من الحركات الدينية يجذب اهتمامه ويتفاعل معه. خاصة أن الدراويش كانوا يأتون بأفعال غريبة إلى حد ما على المجتمع ومدهشة أيضاً مما جعل العديد من المصريين ينبهرون بها وينضمون إليها. وظلت كذلك إلى أن جنح أصحابها بعيداً عن تعاليم السنة فحدث الخلاف بينهم وبين العلماء حيناً وبينهم وبين الحكومة أحياناً، ولكن لم يقع بين الدراويش والحكومة الأيوبية صدام حقيقي يذكر.

والحركة الثانية للدراويش والتي أثرت في المجتمع المصري أيما تأثير هي الطريقة البدوية[١٤٣]. وتنتسب إلى الشيخ أحمد بن علي بن إبراهيم(٥٩٦-

٦٧٥هـ/١١٩٩- ١٢٧٦م)، ويشاع أنه من نسل علي بن أبي طالب، وجاء من المغرب. وكان لقب البدوي أحد ألقابه لأنه كان يتلثم على عادة البدو في شمالي إفريقية.

وكان الشيخ البدوي قد رحل إلى العراق عام ٦٢٧هـ/ بعد أن قرأ القرآن، ودرس الفقه على مذهب الشافعي واعتزل الناس، وتصوف، وامتنع عن الزواج حتى أنه رفض زواج امرأة يقال أنها كانت جميلة جداً بالعراق، وكان العراقيون يقدسون رجلين من أكابر الدراويش هناك هما: أحمد الرفاعي المتوفى ٥٧٨هـ وعبد القادر الجيلاني المتوفى ٥٦١هـ، وزار الشيخ أحمد البدوي قبريهما وتأثر بتلك الزيارة تأثراً كبيراً. ثم في عام ٦٣٤هـ رأى في منامه رؤيا مؤداها وجوب رحيله إلى مصر فرحل إليها واستقر بمدينة طنطا التي ظل بها إحدى وأربعين سنة حتى مات ٦٧٥هـ. وسميت طريقته بالسطوحية لأنه كان يصعد يومياً إلى سطح بيته، وينظر إلى الشمس، ويظل كذلك مدة طويلة، حتى تلتهب عيناه وتصبح كالجمرة المشتعلة، ويمتنع عن الطعام والشراب أربعين يوماً متتالية وكانت ملابسه عبارة عن ثوب من الصوف الأحمر، وعمامة حمراء يظل يرتديهما حتى يتمزق الثوب، وكانت شارة أصحابه العمامة الحمراء، وكان يعنى بالأذكار عناية كبرى. وكان متمسكاً بالقرآن والسنة يدعو إليها أصحابه، وقيل أن له كرامات عديدة أبهرت مريديه وفتنت العديد من العامة وقيل أن من خوارقه أن الفرنج أسروا شخصاً فجاءت أمه إلى السيد البدوي مستغيثة، فأحضر إليها ولدها في قيوده وغيرها من الكرامات والخوارق. وقد أدرك السيد البدوي دولة المماليك وقيل أن الظاهر بيبرس كان يجله ويقبل قدميه. ومات هذا الشيخ فأصبح قبره مزاراً لكل طبقات المجتمع المصري حتى أن الملوك أنفسهم كانوا يزورون قبره للتبرك به[١٤٤].وقد اعتقدوا أن قبره يجاب عنده الدعاء ولازالت جموع المصريين تفد إلى قبره في طنطا، للتبرك به والدعاء عنده، ويحرص العديد منهم على حضور مولد السيد البدوي حيث تقام إلى الآن الاحتفالات في مدينة طنطا. ونال خلفاء السيد البدوي ثقة السلاطين فاصطحبوهم معهم في أسفارهم للتبرك بهم[١٤٥].

مما سبق يتضح أن التنافس الشديد بين الفرق والمذاهب الكثيرة أثر على المستوى الثقافي وتولدت نهضة علمية وثقافية تميزت بها الحياة الفكرية، وتوافد العديد من العلماء على مصر وكثرت المناظرات والمجادلات، ونتج عن ذلك مناخ ثقافي له معالم واضحة وبارزة، وتميزت مصر بكونها بؤرة حضارية، تجمعت عندها أشعة الفكر الإنساني، وتبادلت مع منابع الثقافة ومراكز الحضارة

الأخرى عملية الأخذ والعطاء مما أسهم في تكوين شخصية فكرية متميزة عكست المستوى الحضاري الذي اعتلاه المصريون في تلك الفترة، وكان لإنشاء المدارس العديدة في كل مكان للقضاء على المذهب الشيعي ودعم المذهب السني على العقيدة الأشعرية تأثير بالغ في نهضة علمية وثقافية واسعة، وكذلك كان تصوف المصريين السني الخالي من البدع والذي ازدهر على يد الأشعري والذي رفض الفلسفة طريقاً إلى اليقين وآثر عليها التصوف الذي يقوم على عقيدة أهل السنة والجماعة، ترتب على ازدهار هذا التيار الصوفي في العصر الأيوبي ظهور عادات مستحدثة في المجتمع المصري كانتشار حلقات الذكر، والتي كان يحضرها صلاح الدين بنفسه أحياناً وكذلك خلفاؤه وأمراء دولته[١٤٦].

كما انتشر نوع جديد من المعمار في العصر الأيوبي وهو بناء الخانقاوات وقد ارتبط ببناء الخانقاوات ظهور وظيفة "شيخ الشيوخ" وتلك الوظيفة التي أسسها صلاح الدين عند بنائه أول خانقاه في مصر وهي خانقاه سعيد السعداء ٥٦٩هـ/١١٧٣م فكان يلقب أكبر شيوخها بلقب شيخ الشيوخ على نمط "قاضي القضاة" وكان صاحب وظيفة شيخ الشيوخ مهمته التحدث عن جميع الطرق الصوفية وله التقدم على غيره من المشايخ، وله تربية المريد والإشراف على رجال الصوفية[١٤٧].

إن هذه المرحلة التاريخية التي نحن بصدد دراستها كانت تعاصر كما ذكرنا غلاة الشيعة، وليس الشيعة المعتدلين ، فهؤلاء المعاصرون عرفوا في هذه المرحلة بالملاحدة فكان لابد للفكر السني أن يقف صامداً ليصحح العقائد ويمنع تسلل الانحراف العقدي إلى نفوس المسلمين وهو ما استطاعت تحقيقه الدولة الأيوبية في مصر.

الهوامش

(١) عبد المجيد محمود: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، القاهرة ١٩٧٩، ص٧٥.

(٢) عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص١٩٤-١٩٥.

(٣) عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص١٩٥.

(٤) عبد المجيد محمود: المرجع السابق، ص ٥٤-٥٨ ، ص ٦٧-٦٨.

(٥) عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص٨٧.

(٦) حسن محمود: العالم الإسلامي في العصر العباسي، القاهرة ١٩٩٥، ص٢٥١، وانظر: عبد المجيد محمود: مرجع سابق، ص٩٣.

(٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٠، جـ١، ص٢٣-٢٤.

(٨) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين، بيروت، د. ت، جـ٤، ص ١٨-٢٢.

(٩) السيوطي: تاريخ الخلفاء، القاهرة ١٩٩٢، جـ٢، ص٢٣٤-٢٦٠.

(١٠) ابن خلدون: المصدر السابق، جـ٣، ص١٠٧٨-١٠٨٨، الإمام محمد أبو زهرة: المصدر السابق، ص١٥٤-١٥٧، عصام عبد الرؤوف: تاريخ الفكر الإسلامي، دار الفكر، ١٩٧٧، ص٣٠٦-٣٠٧، محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية، جـ٢، ص٥٨، عطية القوصي: الحضارة الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥، ص٢١٨.

(١١) السيوطي: المصدر السابق، جـ٢، ص٢٦٤.

(١٢) حسن محمود: المرجع السابق، ص٢١٦-٢١٧. وعصام عبد الرؤوف: المرجع السابق، ص٣١٠-٣١١.

(١٣) الأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى واسمه عبد الله بن قيس الأشعري البصري.. ولد سنة ٢٦٦هـ/٨٧٩م أو سنة ٢٧٠هـ/٨٨٣م وتوفي في بغداد سنة ٣٢٤هـ/٩٣٥م وكان من أئمة الاعتزال ثم رجع عنه وهو أحد مؤسسي علم الكلام في الإسلام، صنف ٥٥ مصنفاً وانتشر مذهبه في الكثير من البلاد.

انظر ترجمته في الشهرستاني: الملك والنحل، جـ١، ص٩٤-٩٥، ، وابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ٣، ص٢٨٤-٢٨٦، والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ط١، المطبعة الحسينية جـ٣، ص٣٤٧-٤٤٤. وانظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، جـ٥، ص٨٥-٩٠ والإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٦٠-١٧٢.

Richrad, J. MacCarthy: Theology of al-Ashari Beyrouth1953 ; Montgomry

Watt, W., art. Al-Ashari & al-Ashariyya I, pp. 715-716, 717-718; Makdisi, G., "Ashaari and the Asharites in Islamic Religious History", STXVII (1962) pp. 37-80, XVIII (1963) pp. 1939.

وجلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م.

(١٤) الشهرستاني: المصدر السابق، جـ١، ص٩٤-٩٥.

(١٥) الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمران بن أبان المعروف بالجبائي. أحد متكلمي المعتزلة وكان أستاذاً للأشعري جرت بينهما مناظرات كانت نهاية لتلمذة أبي الحسن عليه. انظر ترجمته في ابن خلكان: المصدر السابق، جـ٣، الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٠.

(١٦) وفي انفصال الأشعري عن المعتزلة يحكي المؤرخون قصة مؤداها أن الأشعري اختلف مع أستاذه الجبائي في مسألة هي: هل يفعل الله الأصلح لعباده دائماً، وافترض الأشعري لأستاذه بمثال فيه وجود أخوة ثلاثة: أولهم مؤمن مصدق، وثانيهم كافر مكذب، وثالثهم لم يزل بعد طفلاً لا يعقل. ثم سأل أستاذه عن حكمهم يوم القيامة؟ فرد عليه بأن المؤمن في الجنة، والكافر في النار، والطفل فبينهما. فقال الأشعري: وإذا هب الطفل قائلاً لربه هذا ليس ذنبي، فأنت يا رب لم تدعني أعش حتى أعمل صالحاً أدخل به الجنة فلماذا لا أدخلها؟ قال الجبائي: فإن الله تعالى يقول له: لقد علمت أنك لو عشت لعصيتني، فلم أدعك تعش حتى لا تدخل النار، وإذن فقد عملت لصالحك، قال الأشعري: فهب المكذب قال: يا رب مادمت تعرف الذي كان ينتظرني من العقاب فلم لم تفعل ما هو صالح لي، كما فعلت لأخي الطفل، فلم يجد الجبائي جواباً. ومنذ ذلك اليوم انفصل عنهم الأشعري وأخذ يرد على هؤلاء المعتزلة في خمسة وخمسين تصنيفاً. الإمام محمد أبو زهرة: مصدر سابق، ص١٧٢.

(١٧) الأسفرائيني: مصدر سابق، ص٣٦٤ ، وابن خلدون: مصدر سابق، جـ٣، ص١٠٨٧-١٠٨١.

(١٨) الإمام محمد أبو زهرة: المصدر السابق، ص١٧٢.

(١٩) وكذلك الباقلاني وابن فورك والأسفرائينى والقشيري والجويني إمام الحرمين كانوا من تلامذته وكان الحنفية والحنابلة بوجه أخص يكرهون المذهب الأشعري ولم يصادف قبولاً إلا عند الشافعية. الاسفرائيني: المصدر السابق، ص٣٦٤ ، ابن خلدون: المصدر السابق جـ٣، ص١٠٨٧-١٠٨١ ، وعبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص٩١.

(٢٠) الإمام محمد أبو زهرة: المصدر السابق، ص١٦٥ ، وعبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص٨٩-٩٠.

(٢١) فرأيه "في الصفات وسط بين المعتزلة ومعهم الجهمية، وبين الحشوية والمجسمة، فالأولون نفوا الصفات التي وردت في القرآن، ولم يثبتوا إلا الوجود والقدم والبقاء

والوحدانية، ونفوا السمع والبصر والكلام وغيرها من الأوصاف الذاتية، وقالوا: ليست شيئاً غير الذات، وقالوا أنها في القرآن أسماء لله تعالى كالرحمن والرحيم – والحشوية و "المجسمة" شبهوا ذاته تعالى في أوصافها بصفات الحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وجاء الأشعري فأثبت الصفات التي وردت كلها في القرآن والسنة، وقرر أنها صفات تليق بذاته تعالى، ولا تشبه صفات الحوادث التي تسمى باسمها، فسمع الله تعالى ليس كسمع الحوادث، وبصره ليس كبصرهم، وكلامه ليس ككلامهم.

ورأيه في قدرة الله تعالى وأفعال الإنسان وسط بين الجبرية والمعتزلة، فالمعتزلة قالوا أن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه بقوة أودعها الله تعالى إياه، والجبرية قالوا أن الإنسان لا يستطيع إحداث شيء ولا كسب شيء بل هو كالريشة في مهب الريح، فقال الأشعري أن الإنسان لا يستطيع إحداث شيء ولكن يقدر على الكسب.

وبالنسبة لرؤية الله يوم القيامة، قال المعتزلة، الله سبحانه وتعالى لا يرى، وأولوا النصوص القرآنية ولم يأخذوا بالأحاديث النبوية لأنها أخبار آحاد، وقال المشبهة، أن الله يرى يوم القيامة مكيفاً محدوداً، وسلك الأشعري مسلكا وسطاً فقال: يرى من غير حلول ولا حدود.

وبالنسبة للألفاظ التي وردت موهمة للتشبيه في القرآن والحديث مثل "يد الله فوق أيديهم" قال المعتزلة: المراد سلطان الله تعالى فوقهم، وقال الحشوية، (أي العامة من المنتسبين للعلم) يده يد جارحة، وقال الأشعري يده يد تليق بذاته الكريمة، وليست يد جارحة كأيدينا، بل يده يد صفة كالسمع والبصر، وهذا ما جاء في كتاب الإبانة فإنه قد صرح بالتفويض بأن فرض اليد، ونفى التشبيه، ولكن يظهر أنه قد رجع عن هذا الرأي الذي أبداه متحمساً لمناقضة المعتزلة، إذ جاء في اللمع أن قرر تأويل اليد بالقدرة كما فعل المعتزلة وغيرهم.

وبالنسبة للقرآن قال المعتزلة: القرآن مخلوق محدث خلقه الله تعالى، وقال الحشوية الحروف المقطعة والأجسام والألوان التي يكتب عليها والألوان التي يكتب بها، وما بين الدفتين غير مخلوق. فسلك الأشعري طريقاً وسطا، وقال: القرآن كلام الله غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع، فأما الحروف المقطعة والألوان والأجسام والأصوات فمخلوقات مخترعات.

وبالنسبة لمرتكب الكبيرة قال المعتزلة: صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعته إذا لم يتب عن كبيرته لا يخرج من النار، وقال المرجئة من غير أهل السنة: من أخلص لله سبحانه وتعالى وآمن به فلا تضره كبيرة مهما تكن، فسلك الأشعري طريقاً وسطاً، وقال: المؤمن الموحد الفاسق هو في مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة.

وبالنسبة للشفاعة قال الإمامية أن للرسول شفاعة وللأئمة مثلها، وقال المعتزلة: لا شفاعة لأحد من العباد، فسلك الأشعري مسلكا وسطا. وقال أن للرسول صلوات الله وسلامه عليه شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع إلا لمن

ارتضى. كسائر الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وهكذا نراه قد سلك الطريق الأوسط لكي يبعد عن الانحراف، وسنبين آراءه موازنة بغيرها عند الكلام عن الماتريدية.

الإمام محمد أبو زهرة: المصدر السابق، ص ١٦٦-١٦٧.

(٢٢) الإمام محمد أبو زهرة: المصدر السابق، ص ١٦٠-١٦١.

(٢٣) عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص٩٣.

(٢٤) ولد أبو حامد الغزالي سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م واشتهر أمره في بلاد الشام ودرس في المدرسة النظامية ببغداد، ٤٨٤هـ/١٠٩١م.، ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت ٦٨-١٩٧٢م، جـ ٤، ص٢١٧-٢١٨ ، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، لبنان، ١٩٨٥، جـ٤، ص١٢.

(٢٥) ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ١، ص٣٢٧ ، وانظر: عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص٩٢.

(٢٦) الكندي: الولاة والقضاة، ص٥٥٥.

(٢٧) ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق حسين نصار- القاهرة ٢٠٠٠م، جـ ٤، ص٢٤.

(٢٨) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن ١٩٦٧، ص ٢٠٢ ، نجوى كيرة: حياة العامة في مصر في العصر الفاطمي، القاهرة ٢٠٠٤، ص٣٦٩.

(٢٩) نجوى كيرة: المرجع السابق، ص ٣٦٩-٣٩٠.

(٣٠) عفاف صبرة: المدارس في العصر الأيوبي، ندوة المدارس - الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، إبريل ١٩٩١، ص١٤٦.

(٣١) أبو شامة: الروضتين في أخبار الدولتين، تحقيق محمد حلمي أحمد، ط٢، القاهرة ١٩٩٨، جـ١، ص١٦٠.

(٣٢) عفاف صبرة: المرجع السابق، ص١٤٨-١٤٩، ومنى بدر: أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر، القاهرة ٢٠٠٢، جـ١، ص٥٩.

(٣٣) نظام الملك: قوام الدين أبي علي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي وزير ملك شاه بن ألب أرسلان بن داود بن ميكال بن سلجوق، ت ٤٨٥/١٠٩٧م، وكان أتابكاً للسلطان ألب أرسلان ثم للسلطان ملكشاه وكان يتقن العربية والفارسية. ، ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ٢، ص١٢٨، المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٣٦٣، العماد الحنبلي: شذرات الذهب، جـ٣، ٣٧٤.

(٣٤) سعيد عاشور: مصر والشام في عصر الأيوبيين، بيروت، د.ت.، ص١٣٠.

(٣٥) صدر الدين بن حمويه: سمي الجويني نسبة إلى مدينة "جوين" من نواحي نيسابور وهي مسقط رأسه، تقع على طريق القوافل وإليها ينسب خلق كثير من العلماء والأئمة. ياقوت: شهاب الدين أبو عبد الله: معجم البلدان، بيروت ١٩٨٤، جـ٢، ص١٩٢.

(٣٦) العماد الحنبلي: المصدر السابق، جـ٣، ص٣٦٢.

(٣٧) منى بدر: المرجع السابق، ص١١٦.

(٣٨) ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ص١١٢-١١٥،ابن شداد: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة ١٩٦٤، أبو الفدا: المختصر في أخباء البشر، القسطنطينية ١٢٨٦هـ جـ٣، ص٨٦-٨٧، ، المقريزي: السلوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، القاهرة ٣٤-١٩٥٨، جـ ١، ق١، ص١١٣.

(٣٩) ابن خلكان: المصدر السابق، جـ٢، ص٢٩٤، أبو الفدا: مصدر سابق، جـ٣، ص١٦٣، ١٧٨ ، وقاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، ١٤٩، الكويت ١٩٩٠، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٤٠) السلطان الملك المعظم شرف الدين عيسى بن الملك العادل، ملك دمشق بعد موت أبيه العادل ٩ سنين وشهوراً، ت٦٢٤هـ، ابن واصل: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، دار الكتب ١٩٧٢، ١٩٧٧ تحقيق حسنين ربيع، سعيد عاشور جـ٤، ص٢١١، أبو شامة: الروضتين، جـ١، ق١، ص٦٢-٦٣.

(٤١) ابن واصل: مفرج الكروب، جـ٤، ص٢١١.

(٤٢) المقريزي: السلوك، جـ١، ق١، ص٢٢٤.

(٤٣) أحمد بدوي: الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام، القاهرة، مطبعة نهضة مصر، د.ت، ص٣١.

(٤٤) المقريزي: الخطط، تحقيق أيمن فؤاد سيد، ٢٠٠٣، جـ٤، ق١، ص٤٤٠.

(٤٥) المقريزي: اتعاظ الحنفا، تحقيق محمد حلمي أحمد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٧٣، جـ٣، ص٣٢٣، ابن تغرى بردي: النجوم الزاهرة، جـ٥، ص٢٣٩.

(٤٦) ابن ميسر: أخبار مصر، نشر ماسيه ١٩١٩ وتحقيق أيمن فؤاد سيد، القاهرة ١٩٨١،جـ٢، ص١٤.

(٤٧) زامباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة، نشره زكي حسن، حسن أحمد محمود، القاهرة، ١٩٥٢، جـ٢، ص٣٣٨.

(٤٨) انظر ترجمته في ابن خلكان: وفيات ، جـ٣، ص٤١٦-٤١٨.

(٤٩) ابن خلكان: وفيات، جـ٤، ص٤١٧، المقريزي: اتعاظ، جـ٢، ص٢٠٥ ، انظر السيد عبد العزيز سالم: تاريخ الإسكندرية، ١٩٨٢، ص٢١٩.

(٥٠) انظر ترجمته في ابن خلكان: المصدر السابق، جـ٤، ص١٥٤.

(٥١) ابن القلانسي: ذيل تاريخ دمشق، بيروت ١٩٠٨، ص٢٢٠ ، المقريزي: اتعاظ، جـ٣، ص١٩٨.

(٥٢) المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٢٧٣-٢٧٤ ، عبد العزيز الشناوي: الأزهر جامعاً وجامعة، القاهرة، ١٩٨٣، ص٥٠-٧٥ ، إسماعيل أبو العينين: مصر الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة د. ت. ، ص٥٩ ، نجوى كيرة: حياة العامة، ٣٩٢-٣٩٩.

(٥٣) النعمان القيرواني: أبو الحسين علي بن محمد بن النعمان القيرواني أول من لقب بلقب قاضي القضاة في مصر. ابن خلكان: وفيات، جـ٥، ص٤٠٠، الشناوي: مرجع سابق، ص٥٠ هامش (١).

(٥٤) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي، القاهرة ١٩٩١، جـ٤، ص٥٧٠-٥٧١، أحمد فكري: مساجد القاهرة ومدارسها، جـ٢، ص١٥٤-١٥٥.

(٥٥) المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٤١٥ ، اتعاظ، جـ٣، ص٣١٩-٣٢٢.

(٥٦) ابن عبد الظاهر: الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، امتداد الجزء، سعيد عاشور: مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ص١٢٨.

(٥٧) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، جـ٤، ص٥٧١.

(٥٨) محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، القاهرة ١٩٨٠، ص٥٢-٥٤ ، عبد الغني محمود عبد العاطي: التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك، دار المعارف، ١٩٧٧، ص٢٠-٤١.

(٥٩) المقريزي: الخطط، جـ١، ص٤٠٩ ، نجوى كيرة: حياة العامة، ص٥١٢.

(٦٠) ابن الطوير: نزهة المقلتين في أخبار الدولتين، تحقيق أيمن فؤاد سيد، بيروت، ١٩٩٢، ص١٢٧.

(٦١) الشناوي: مرجع سابق، ص٦٨-٦٩ ، محمد عبد الله عنان: تاريخ الجامع الأزهر، القاهرة، ١٩٥٨.

(٦٢) محمد جمال الدين سرور: الدولة الفاطمية في مصر، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٧٦ ، نجوى كيرة: مرجع سابق، ص٥٠٩.

(٦٣) نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٦٨، ص١٢٣.

(٦٤) المقريزي: الخطط، جـ١، ص٤٥٨ ، أحمد أحمد بدوي: مرجع سابق، ص٨٣.

(٦٥) أيمن فؤاد سيد: الدولة الفاطمية في مصر، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٣٨٥.

(٦٦) القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق محمد حسن شمس الدين، بيروت، د. ت، جـ٣، ص٣٤٦ ، والمقريزي: الخطط، جـ٢، ص٣٦٣.

(٦٧) فريال بنت سلمان بن منصور الجفن: المدارس ومكتباتها في مصر والشام في العصر الأيوبي، رسالة ماجستير، كلية التربية للبنات ببريده، السعودية، ٢٠٠٠، ص٧٦-٨٠.

(٦٨) سعيد عاشور: المرجع السابق، ص١٣٠.

(٦٩) أحمد أحمد بدوي: مرجع سابق، ص١١ ، عبد اللطيف حمزة: مرجع سابق، ص١٦٠، Wiet: Les Mosquee du Caire, p. 15.

(٧٠) أبو الفداء: المختصر، جـ٣، ص٥٠-٥٩.

(٧١) السيوطي: حسن المحاضرة، جـ٢، ص١٤٠، وقد ذكر السيوطي أن تاريخ بنائها ٥٧٢هـ ، عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية، ص١٦٠، ومازالت هذه اللوحة موجودة إلى الآن بدار الآثار العربية (المتحف الإسلامي).

الخبوشاني: هو أبوالبركات محمد بن الموفق بن سعيد بن علي بن الحسن بن عبدالله الخبوشاني، الفقيه الشافعي قربه صلاح الدين وأكرمه لاعتقاده في علمه ودينه وفوض إليه تدريس بالمدرسة المجاورة لقبر الإمام الشافعي ت ٥٨٧هـ وهو من بلدة خبوشان من أعمال نيسابور، ابن خلكان: وفيات، جـ١، ص ٤١٧-٤٧٢ ، السبكي: طبقات الشافعية، جـ٤، ص١٩٠-١٩٥.

(٧٢) النويري: نهاية الأرب، تحقيق محمد محمد أمين، محمد حلمي أحمد، مركز تحقيق التراث، ١٩٩٢، جـ٢٨، ص٣٦٤ ،و منى بدر: مرجع سابق، جـ١، ص١٢٠ ، ومحمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، القاهرة ١٩٨٠.

(٧٣) الأحادية مثل: الناصرية، الصلاحية، التقوية والشريفية والقطبية، ابن الأرسوفى وغيرها لتدريس المذهب الشافعي، والقمحية، العادلية، الصاحبية وغيرها لتدريس المذهب المالكي، الأزكشية، السيوفية، العاشورية، الغزنوية وغيرهم لتدريس المذهب الحنفي. أما المدارس الثنائية المذهب فكانت الفاضلية لتدريس المذهبين الشافعي والمالكي، القطبية لتدريس الشافعي والحنفي. أما المدارس الرباعية فكانت كالمدرسة الصالحية التي أنشأها الصالح نجم الدين أيوب وبنيت ٦٤١هـ وتميزت بأنها كانت تدرس المذاهب السنية الأربعة (الشافعي – المالكي – الحنفي – الحنبلي). انظر فريال: مرجع سابق، ص١٠٣-١٥٠، وللمزيد عن المدارس في العصر الأيوبي انظر القلقشندي: صبح الأعشى، ج٣، المقريزي: الخطط، جـ٢، السلوك جـ١ ق٢، السيوطي: حسن المحاضرة، عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية، وأحمد فكري: مساجد القاهرة ومدارسها، وأبحاث ندوة المدارس في مصر الإسلامية. الجمعية التاريخية، إبريل ١٩٩١.

(٧٤) منى بدر: مرجع سابق، ص١٣٣.

(٧٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧٦) سعيد عاشور: مرجع سابق، ص١٣٢.

(٧٧) ابن تغرى بردى: النجوم، جـ٦، ص١١٦.

(٧٨) المقريزي: السلوك، جـ١، ق١، ص٨٨.

(٧٩) ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ٣، ص١٣٥ ، وانظر عفاف صبرة: دراسات في تاريخ الحروب الصليبية، القاهرة، ١٩٨٥، ص٩٢.

(٨٠) هو شيخ الإسلام عز الدين أبو محمد السلمي الدمشقي الشافعي أحد الأئمة الأعلام وإمام عصره، لقبه تلميذه شيخ الإسلام ابن دقيق العيد بلقب "سلطان العلماء"، انظر ترجمته في السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، جـ٥، ص٨٠-١٠٧. وابن واصل: مفرج الكروب، جـ٥، ص١٤١ وص٣٠٢.

(٨١) فريال بنت محمد: المرجع السابق، ص١٠٤-١٢٠.

(٨٢) هو عبد الرحيم البيساني وقد جمع بين فن الكتابة والسياسة وتدبير الملك وللمزيد انظر عفاف صبره: المرجع السابق، ص٨٩.

(٨٣) عفاف صبره: المرجع السابق، ص ٨٨-٩٦، منى بدر: المرجع السابق، جـ ١، ص١٣٧.

(٨٤) للمزيد انظر المقريزي: الخطط، السلوك ، القلقشندي: صبح الأعشى، جـ٣ ، نجوى كيرة: دور المماليك السياسي والاجتماعي في مصر في العصرين الفاطمي والأيوبي، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، ١٩٩٧، ص ٤٣٦-٤٤٣.

(٨٥) فريال بنت محمد: مرجع سابق، ص ١٦٣-١٧٨ ، وانظر زبيدة عطا: مكتبات المدارس "خزانة الكتب في العصرين الأيوبي والمملوكي"، بحث ضمن ندوة المدارس، الجمعية التاريخية١٩٩١، وعبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص٩٤.

(٨٦) ابن تغرى بردى: النجوم، جـ٦، ص١٢٦، ٢٠١ ، وعبد اللطيف حمزة: المرجع سابق، ص٩٤، ص ١٥١-١٥٢.

(٨٧) من أبناء خراسان ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م كان العلماء يقصدونه من كل مكان له مصنفات عديدة في علم الكلام والمنطق والتفسير. ابن خلكان: مرجع سابق، جـ٤، ص٢٤٨ ، المقريزي: السلوك، جـ١، ق١، ص١٩٤.

(٨٨) منى بدر: المرجع السابق، ص١٤٣.

(٨٩) ابن واصل:مفرج الكروب، جـ٥، ص١٦٣ ، والمقريزي: الخطط، جـ٢، ص٣٧٥.

(٩٠) السيوطي: حسن المحاضرة، جـ٣، ص٣٥٤.

(٩١) ابن واصل: المصدر السابق، ص١٦٣، ١٦٧-١٦٩ ، علي مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، جـ١، ص٧٤.

(٩٢) ابن خلكان: المصدر السابق، جـ٥، ص٧٩-٩٢، المقريزي: السلوك، جـ١، ق٢، ص٣٥٤ ، عفاف صبرة: تاريخ الحروب الصليبية ، ص٨٤-٨٥.

(٩٣) للمزيد انظر عفاف صبرة: المرجع السابق، ص٨٥-٨٧.

(٩٤) علي مبارك: المصدر السابق، ص٧٧، عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص١٤٩.

(٩٥) المقريزي: السلوك، جـ١، ق٢، ص٣٥٣-٣٥٤.

(٩٦) زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، بيروت، ط٧، ١٩٨٢م ، عفاف صبرة: المرجع السابق، ص٨٤ ، وانظر العلاقات بين الشرق والغرب، القاهرة، ١٩٨٣.

(٩٧) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، تحقيق دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الدكن ١٣٧٠هـ، ١٩٥١م، جـ٨، ص٤٧٢.

(٩٨) فريال بنت محمد: المرجع السابق، ص٢٥٥.

(٩٩) فريال بنت محمد: المرجع السابق، ص ٢٠٣-٢٣٢.

(١٠٠)عفاف صبرة: مرجع سابق، ص ٨٤-٨٧ ، وفريال: مرجع سابق، ص ٢٢٥-٢٣٢.

(١٠١)يقال تصوف إذا لبس الصوف والمتصوفة والصوفية جماعة زهدت في الدنيا وآثرت التقشف والبعد عن ملذات الحياة. للمزيد انظر السهروردى: عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف ، د. ت، ص١٤٥.

(١٠٢)سعيد عاشور: المرجع السابق، ص١٢٨.

(١٠٣)دولت عبد الله: معاهد تزكية النفوس في مصر، القاهرة – مطبعة حسان، د.ت، ص٣٨-٣٩.

(١٠٤)عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص٩٩.

(١٠٥)المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٠٦)المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٣١٩-٣٢٠، ٤٤٣-٤٤٤، واتعاظ، جـ٣، ص١٣١ ، حسن الباشا: الفنون الإسلامية والوظائف على الآثار العربية، القاهرة، دار النهضة ١٩٦٥، جـ٢، ص٧١٣ ، السيوطي: حسن المحاضرة، جـ٢، ص٢٥٦ حاشية (١) ، نجوى كيرة: حياة العامة، ص٤٢٦-٤٣٥.

(١٠٧)المقريزي: اتعاظ، جـ٣، ص٨٨-٨٩ ، ابن خلدون: العبر، جـ٤، ص١٤٢.

(١٠٨)صابر طعيمة: دراسات في الفرق، الرياض ١٩٨٣، ص١٠٧.

(١٠٩)عبد اللطيف حمزة: مرجع سابق، ص٢٦.

(١١٠)هو الشيخ عطية أبو الريش ولد بالمدينة سنة ٣٩٤هـ وجاء إلى مصر ٤١٦هـ وتقرب إلى الظاهر وعرف بأبي الريش لأنه كان يحشو غطاء وسادته بالريش، توفي بدمنهور ٤٨٤/١٠٩١، سعاد ماهر: مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، القاهرة ١٩٧١، ص٢٨٦-٢٨٨.

(١١١)الذهبي: العبر في خبر من غبر، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ص٢٩٣.

(١١٢)يختلف تصوف أهل المذهب الشيعي لأن تصوفهم يتميز بأنه فلسفي، فقد تميزت الدعوة الفاطمية بتوسعها في العلوم الكلامية أو الفلسفية المعنية بالحقائق، والتي ظهرت بوضوح في رسائل إخوان الصفا، وهم من أوائل الشيعة الذين حاولوا التوفيق بين العقائد الإسماعيلية وبين الفلسفة اليونانية. وازدهر هذا النوع من التصوف على يد ابن سينا، والذي قيل أنه كان أحد دعاة الإسماعيلية، ويختلف صوفية الشيعة عن السنة في عدد من القضايا الدينية. راجع الشهرستاني: الملل والنحل، جـ١، ص١٧٠-١٩٣، وللمزيد عن التصوف في مصر في العصر الفاطمي انظر نجوى كيرة: حياة العامة، ٤٢٨-٤٣٥.

(١١٣)المقريزي: اتعاظ، جـ٣، ص٣٢٨.

(١١٤)المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١١٥)ابن شداد: النوادر السلطانية، ص٣٧ ، وابن واصل: مفرج الكروب، جـ١، ص١٧٠.

(١١٦)وهي طريقة صوفية تدين بالمذهب السني ويتزعمها ابن الكيزاني محمد بن إبراهيم الكيزاني أبو عبد الواعظ المصري (٥٦٠هـ،١١٦٤م) وكان فقيهاً واعظاً متصوفاً أديباً بليغاً مصري الأصل لا تزال طريقته لها اتباعها إلى اليوم" ابن تغرى بردى النجوم، جـ٥، ص٣٦٧-٣٦٨ والكيزاني نسبة إلى عمل الكيزان وبيعها وكان أجداده يشتهرون بهذه الصنعة. المقريزي: اتعاظ، جـ٣، ص٢٧٢-٢٧٣، نجوى كيرة: حياة العامة، ص٤٣٢.

(١١٧)نجوى كيرة: حياة العامة، ص٤٣٢ هامش (٣).

(١١٨)الشارعي: مخطوط مرشد الزوار، امتداد المخطوط ، المقريزي: اتعاظ، جـ٣، ص٢٧٢-٢٧٣ هامش (٤)

(١١٩)ابن شداد: النوادر السلطانية، ص٣٧ ، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، بيروت،١٩٦٦، جـ١١، ص٢١٥ ، ابن واصل: مفرج الكروب، جـ١، ص١٧٠ ، المقريزي: اتعاظ، جـ٣، ص٢٨٥-٢٨٦ ، انظر أحمد عبد السلام ناصف: دور الصوفية في صد الهجمة الصليبية ٤٩٠-٧٩٨هـ، رسالة دكتوراه غير منشورة، آداب طنطا، ١٩٨٩، ص٨٣-٨٩، ٩٧-٩٨.

(١٢٠) المقريزي: اتعاظ، جـ٣، ص٣٢٨-٣٢٩.

(١٢١) القلقشندي: صبح الأعشى، جـ٣، ص٣٦٨،

Neil D. Mackenzie, "Ayyubid Cairo" American University in Cairo Egypt. 1992. P. 140.

(١٢٢) القلقشندي: صبح الأعشى، جـ٣، ص٣٦٨، المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٤١٤.

(١٢٣) عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص١١١.

(١٢٤) جمع خانقاة: وهي كلمة فارسية معناها بيت وكانت تخصص لعبادة الصوفية.

المقريزي: خطط، جـ٢، ص٤١٤، وهي معاهد دينية إسلامية. نجوى كيرة: حياة العامة، ص٤٣٤، هامش (١).

(١٢٥) سعيد عاشور: المرجع السابق، ص١٢٨.

(١٢٦) محمد كامل حسين: دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين، جـ٥، ص٦٤-٦٥ ، أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي، القاهرة، ١٩٩٢، ص٢٣٩.

(١٢٧)عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص١٢٢.

(١٢٨)محمد كامل حسين: المرجع السابق، ص٦٥.

(١٢٩)أحمد سيد محمد: المرجع السابق، ص٢٤٠-٢٤١.

(١٣٠)سعيد عاشور: الناصر صلاح الدين، القاهرة ١٩٦٥، ص٩٣-٩٤ ، جمال الشيال: تاريخ مصر الإسلامية، دار المعارف، ١٩٦٧، جـ٢، ص٥١-٥٢.

(١٣١)حسنين ربيع: النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين، القاهرة ١٩٦٤، ص٧٤ ، محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، القاهرة ١٩٨٠.

(١٣٢)هو عمر بن علي بن المرشد، الحموي الأصل، المصري المولد والوفاة، ولد في ٥٧٦هـ ومات ٦٣٢هـ مخلفاً ديواناً من أجمل ما قيل في الشعر الصوفي. بن تغرى بردى: النجوم ، جـ٦، ص٣٠٥.

(١٣٣)القلقشندي: المصدر السابق،جـ٣، ص٣٦٨، المقريزي: السلوك، جـ١، ق١،ص١٨٢، دولت عبد الله: المرجع السابق، ص٦٣.

(١٣٤)المقريزي: الخطط، جـ٢، ص٤١٥ ، سعيد عاشور: المرجع سابق، ص١٢٨ ، منى بدر: المرجع سابق، جـ١، ص١٢٨.

(١٣٥)الشارعي: مرشد الزوار، ق٢، ص٢ ، ابن جبير: الرحلة، بيروت ١٩٨٨، ص٢٠.

(١٣٦)نجوى كيرة: المرجع السابق، ص٢٩٣-٢٩٧.

(١٣٧)عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص١٤١.

(١٣٨)الطريقة الرفاعية: مؤسسها الشيخ أحمد بن أبي الحسن المعروف بابن الرفاعي ت (٥٨٧هـ/١١٩١م) وكان فقيها شافعياً، توارث أولاده المشيخة وهم يركبون الأفيال ويلعبون بالنار. ابن خلكان: المصدر السابق، جـ١، ص١٧١

(١٣٩)علي صافي حسين: المرجع السابق ، ص٨٥-٨٦.

(١٤٠)عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص١٤١ ، منى بدر: المرجع السابق، ص١٢٤.

(١٤١)علي صافي حسين: المرجع السابق، ص٨٥-٨٦، ١٨٩.

(١٤٢)عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٤٣)سعيد عاشور: الشيخ أحمد البدوي شيخ وطريقة، القاهرة، د. ت.

(١٤٤)للمزيد عن الطريقة البدوية انظر:أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف، القاهرة ١٩٧٦، ص١٠-١٦، ٢٨٦-٢٨٧، السيوطي: حسن المحاضرة، جـ١، ص٥٢١-٥٢٥ ، علي صافي حسين: مرجع سابق، ص١٨٩، عبد اللطيف حمزة: المرجع السابق، ص١٤٠-١٤٦.

(١٤٥)ابن إياس: بدائع الزهور، القاهرة، ١٩٨٤، جـ٥، ص٣٤

(١٤٦)منى بدر: المرجع السابق، ص١٢٨.

(١٤٧)المرجع السابق، ص١٢٩.

الفصل الثالث عشر

مصر الإسلامية أم مصر العربية

أيمن فؤاد سيد

عندما خرج العرب المسلمون من شبه الجزيرة العرب فى أثناء العقد الثانى للقرن الهجرى الأول، لم يكن هدفهم نشر العروبة وإنما نشر الإسلام، الدين العالمى الجديد. فقد كان هدف المسلمين العرب هو خروجهم من السياق الخاص (العربى) وانضواءهم فى السياق العام والتوحد معه (أمة الإسلام).

فالقرآن الكريم يرى ضرورة انتماء الرسول إلى قوم معينين وإلى ثقافة أو لسان معين كي تنطلق الدعوة من موضع معين له ثقافته وانتماءاته{وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ} (الآية٤، سورة إبراهيم).

وقد أعلن النبى ﷺ – انطلاقاً من وحدة المصدر المرسل ووحدة المثال والتماثل – تصديقه لمضامين الوحى الذى سبقه {قُلْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}(الآية ٨٤، سورة آل عمران)، واعتبر رسالته بذلك تكملة للرسالات السابقة وتتويجاً لها.

كانت فكرة الشمول والعالمية ضرورة من ضرورات الدين الجديد. فلم يكن من الممكن تصور أن الدين الجديد قد جاء فقط لتوحيد جزيرة العرب دونما استيعاب لفكر ومصالح المتصارعين على الجزيرة وعلى العالم. هكذا جاء القرآن ليقول على لسان الرسول الكريم ﷺ {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً} (الآية ١٥٨، سورة الأعراف)، كما خاطبه ربه قائلاً {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً} (الآية ٢٨، سورة سبأ)، وقائلاً أيضاً {وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً} (الآية ٧٩، سورة النساء).

فإذا كان المؤمنون بالنبى ﷺ وبرسالته من العرب وأهل الكتاب هم "أمة الإجابة"، فإن العالم الإنسانى كله الذى أرسل إليه النبى ﷺ شكل بمجموعه "أمة الدعوة"، فالفارق بين الرسالة المحمدية وسائر الرسالات السابقة ما جاء فى الحديث الصحيح: (كان النبى يبعث إلى قومه خاصة وبُعثت إلى الناس كافة)، وهو ما يوضح سبب الرسائل التى بعث بها النبى ﷺ إلى ملوك الممالك الواقعة على أطراف الجزيرة (نجاشى الحبشة وهو قل عظيم الروم، والمقوقس عظيم

القبط، وكسرى عظيم الفرس) تدعوهم فيها إلى دخول الإسلام، ففى القرآن {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ} (الآية ١٩، سورة آل عمران).

وبدأت حركة الفتوح الإسلامية بمعناها الواسع أثناء خلافة الخليفة الراشدى الثانى عمر بن الخطاب، وكان سكان البلاد المفتوحة ينتمون إلى أعراق وحضارات وديانات مختلفة كل الاختلاف، وجاء الإسلام ليضع حداً فارقاً بين فترتين مختلفتين تماماً فى تاريخ ما قبل الفتح الإسلامى. فلم يكن الفتح الإسلامى لهذه البلاد يعنى مجرد إحلال حكومة مكان أخرى، بل كان بمثابة انقلاب دينى وثقافى واجتماعى ولغوى بعيد المدى صحبه تحول ظاهر فى نظام الحكم خلق موقفاً جديداً تماماً. فالقاعدة التى قام عليها البناء السياسى للدول الإسلامية الناشئة هى "الأمة" أو "الجماعة"، أى جماعة الأفراد الذين يرتبط بعضهم ببعض برباط الدين، هكذا ذابت فى الدولة الإسلامية أية اعتبارات جنسية أو عرقية، وأصبح الإسلام هو جنسية أفراد الدولة الجديدة التى ضمت، إضافة إلى العرب، أهل البلاد المفتوحة من: الفرس والأتراك والديالمة والأكراد والتركمان وقبط مصر والبربر وسكان ما وراء النهر، وأهل شبه الجزيرة الأيبيرية (الأندلس)، الذين اعتنقوا الدين الجديد أو الذين ظلوا على دينهم من أهل الكتاب واعتبروا بذلك أهل ذمة للمسلمين.

وطوال أكثر من ستة قرون ونصف القرن، كان الخليفة السنى هو "إمام المسلمين" – أى إمام الجماعة – باعتباره الرئيس الدينى (رغم أنه لا يوجد فى الإسلام نظام دينى طبقى) و"أمير المؤمنين" باعتباره الرئيس الأعلى للدولة صاحب السلطتين السياسية والعسكرية، وهو الذى يدعى له من على رؤوس المنابر فى خطب الجمعة والعيدين.

كان الخلاف بين أهل السنة وبين الشيعة، والذى بدأ فى الظهور منذ خلافة الخليفة الراشدى الرابع على بن أبى طالب أحد أسباب تضعضع هذا النظام، فقد رأى الشيعة منذ العقد الثالث للقرن الثانى الهجرى أن العباسيين اغتصبوا حقهم الشرعى فى إمامة المسلمين وقيادتهم، واعتبروا أنفسهم – وعلى الأخص الفاطميون الإسماعيليون – أولى بحكم العالم الإسلامى منهم عن طريق إيصال نسبهم بالنبى ﷺ عن طريق السيدة فاطمة ابنة النبى ﷺ وزوج الإمام على بن أبى طالب. هكذا نجح الإسماعيليون الفاطميون فى إقامة خلافة شيعية مناوئة للخلافة العباسية منذ عام ٢٩٧هـ/ ٩٠٨م، أولاً فى شمالى أفريقيا ثم فى مصر، كما أعلن الأمويون فى الأندلس أنفسهم خلفاء أيضاً اعتباراً من عام ٣١٦هـ/

٩٢٩م فأصبح العالم الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى يتقاسمه خلافات ثلاث: خلافتان سنيتان هما: الخلافة العباسية فى بغداد والخلافة الأموية فى قرطبة، وخلافة شيعية هى الخلافة الفاطمية فى المهدية ثم فى القاهرة. وعلى الجانب الآخر كانت الإمبراطورية البيزنطية المسيحية فى القسطنطينية تتربص بالعالم الإسلامى وتتحين الفرص لاستغلال هذا الانقسام الذى اعترى الدولة الإسلامية. ورغم انقسام الدولة الإسلامية إلى عدد كبير من الكيانات السياسية المستقلة – اعتباراً من خلافة الخليفة العباسى الراضى بالله (٣٢٢-٣٢٩هـ/ ٩٣٤-٩٤٠م) – يدعو القسم الأكبر منها للخليفة العباسى السنى فى بغداد وتستمد منه التفويض، بقى الشعور بالهوية والتماسك وبأن المسلمين أمة واحدة دون الناس قوياً وفعالاً، وظل هذا المفهوم سائداً فى فكر وثقافة أفراد الأمة طوال أكثر من ثلاثة عشر قرناً.

فلم تكن العناصر التى تحملت الدفاع عن الدولة الإسلامية منذ سقوط الحكم الأموى العربى سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م، أبداً عناصر عربية، وإنما كانوا من العناصر التى اعتنقت الإسلام بعد حركة الفتوح الكبرى من الفرس والأتراك والصغد والأكراد والسلاجقة... إلخ.

وكان العالم الإسلامى الممتد من الأندلس غرباً وحتى حدود الصين شرقاً مسرحاً لكل هذه العناصر التى اعتنقت الإسلام أو أهل الذمة منهم الذين ظلوا على دينهم وعرب الإسلام وثقافته العربية لسانهم.

فإذا كان الإسلام هو هوية القاطنين فى هذه المنطقة الجغرافية المتسعة التى أطلق عليها "دار الإسلام"، فإن اللغة العربية كانت هى لغة الثقافة والتأليف، فلم يكن من الممكن معرفة الإسلام وأداء فرائضه دون معرفة اللغة العربية، لغة القرآن، المصدر الأول للتشريع عند المسلمين، كما أن العلماء المسلمين ذوى الأصول غير العربية من أمثال البيرونى والخوارزمى والبخارى ومسلم القشيرى وأبى داود السجستانى ألفوا مؤلفاتهم باللغة العربية، كما قرض غير العرب الشعر العربى من أمثال مهيار الديلمى وابن الرومى، حتى أن مؤسس علم النحو العربى العلامة سيبويه كان فارسياً. بل وصل الأمر إلى أن أهل الذمة الذين عاشوا داخل نطاق الدولة الإسلامية لم يجدوا مناصاً من كتابة مؤلفاتهم باللغة العربية من أمثال: ابن الراهب وسعد بن البطريق ويحيى بن سعيد الأنطاكى وابن بخيشوع وساويرس بن المقفع وموسى بن ميمون.

وفى الوقت نفسه لم يكن من الغريب أن نجد الفرس والبويهيين والأتراك

السلاجقة يسيطرون على العراق فى عصر الخلافة، أو الأكراد والمماليك الترك والشراكسة يسيطرون على مصر والشام بين منتصف القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى ومطلع القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى، أو أن نجد أسراً مغربية بأكملها تتولى الوزارة فى بغداد العباسية أو فى القاهرة فى عصر الفاطميين، أو أن نجد ابن خلدون من أقصى المغرب الإسلامى يتولى قضاء المالكية فى مصر المملوكية.

وسيلاحظ المتعامل مع المصادر الإسلامية أن هذه المصادر لا تحدثنا إطلاقاً عن العرب حتى إن الحافظ شمس الدين الذهبى سمى كتابه فى التاريخ "تاريخ الإسلام" وسمى مختصره "دول الإسلام". كما أن هذه المصادر عندما تتناول شخصيات تاريخية مثل ألب أرسلان أو صلاح الدين يوسف بن أيوب أو سيف الدين قطز تتناولهم باعتبارهم من قاموا بنصرة الإسلام لا من دافعوا عن إقليم جغرافى معين، فعندما تتحدث المصادر عن مواجهة جيوش التتار فى موقعة عين جالوت، فإنها تتحدث عن العساكر الإسلامية بالديار المصرية لا عن العساكر المصريين. فقد كانت العناصر القتالية المكونة للجيش الإسلامى تتألف من الأتراك والديلم والأكراد ولك يكن بينهما عنصر عربى، إلا ابتداء من مطلع القرن التاسع عشر عندما بدأت عملية تجنيد المصريين فى عهد محمد على باشا.

ولم يتخذ حكام العالم الإسلامى فى ألقابهم – إلا نادراً – إرشادات تشير إلى شعب معين، فتكاد تكون ألقاب السيادة الإقليمية غير معروفة، كما لا تتضمن ألقابهم عادة أية إشارة إلى الأرض أو الشعب الذى يبسط الحاكم سلطانه عليه. ورغم أن مصر وإيران تمثلان – على سبيل المثال – اسمين تاريخيين قديمين فلم يظهر أى من الاسمين فى العملات الرسمية لحكامها أو فى وثائقهم أو فى نقوشهم.

وفى مطلع القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى عرف العالم الإسلامى ثلاث دول عرفت الدراسات الحديثة والمعاصرة حكامها بأسماء سلطان مصر وسلطان تركيا وشاه فارس، رغم أن أحداً من هؤلاء الحكام لم يستخدم أياً من هذه الألقاب الإقليمية، فقد كان التحديد الوحيد المقبول لمدى سيادة الحاكم الإسلامى هو الإسلام نفسه، حيث أطلق هؤلاء الحكام على أنفسهم من خلال ألقابهم ما يفيد أنهم سادة الإسلام أو المسلمين أو البلاد الإسلامية.

ورغم أن تركيا جغرافياً كانت مركزاً لواحدة من أكبر الدول الإسلامية وأكثرها استمراراً، فلم يعرف اسم تركيا ولم يستخدم هناك حتى أخذ عن أوروبا

واستعملته لأول مرة بصورة رسمية الجمهورية التركية بعد سقوط السلطنة العثمانية سنة ١٩٢٣م.

وعلى ذلك فإنه مع مطلع القرن التاسع عشر وبتأثير من الأفكار الأوروبية وعلى نمط ما هو معمول به فيها، بدأت تظهر الفكرة الوطنية (القومية) عوضاً عن الشعور بالهوية المشتركة، فحتى ذلك الوقت كان المصطلح الشرعى السائد يقوم على تقسيم العالم إلى: "دار الإسلام" التى تتألف من البلاد التى تسودها شرعية الإسلام، و"دار الحرب" التى تضم بقية العالم، فقد كانت دار الخلافة ما تزال قائمة ممثلة فى الدولة العثمانية.

ولم تظهر الفكرة العربية إلا فى مواجهة الفكرة الطورانية عندما بدأ أنصار جماعة الاتحاد والترقى وتركيا الفتاة يثورون على الدولة العثمانية ويتبنون الدعوة إلى القومية الطورانية فى نهاية القرن التاسع عشر، فتبنى مجموعة من نصارى الشام، الذين احتكوا بأوروبا وأقاموا بها، فكرة القومية العربية، فقد كانت كل المؤشرات تشير إلى أن الدولة العثمانية – بضغط من أوروبا – فى طريقها إلى الزوال، وأراد هؤلاء أن يجدوا لأنفسهم موضعاً فى النظام الجديد الذى سيرث الدولة العثمانية خصوصاً بعد وقوع القسم الأكبر من أراضى الدولة العثمانية تحت الاحتلال الإنجليزى (مصر والعراق وفلسطين) والاحتلال الفرنسى (الشام وشمال إفريقيا)، وبدأ هذا المصطلح فى الظهور بوضوح مع الثورة العربية الكبرى التى تزعمها الشريف حسين شريف مكة نحو سنة ١٩١٦م، بتأييد من بريطانيا فى مواجهة الدولة العثمانية، باعتبار أن أصوله أصول عربية بالفعل فهو من سلالة النبى ﷺ وأمير الحجاز مركز الإسلام الأول، وأن تخلى الإنجليز بعد ذلك عن مساندته بعد أن أعلنت بريطانيا الحماية على مصر واحتلال فرنسا لسوريا سنة ١٩٢٠م.

وإذا كان نصارى الشام ومؤيدو الثورة العربية الكبرى هم الذين دعوا إلى فكرة القومية العربية، فقد تبنت سائر الدول التى كانت تحت الحكم العثمانى فكرة وطنية تحت راية الإسلام لا تحت راية العروبة، والدليل على ذلك هو تبنيها الدعوة إلى إحياء الخلافة الإسلامية بعد إلغائها فى استانبول سنة ١٩٢٤م. ولاشك في أن دعوة "الإخوان المسلمين" التى دعا إليها حسن البنا سنة ١٩٢٨م، جاءت رداً على سقوط الخلافة الإسلامية قبل ذلك بثلاث سنوات.

وأدي ظهور العديد من الدول العربية مع نهاية الحرب العالمية الأولى ونهاية الدولة العثمانية سنة ١٩١٨ن، إلى الحاجة إلى البحث عن مصطلح جديد

يعبر عن الهوية الوطنية الجديدة. هكذا بدأ ظهور مصطلح "العروبة" فى هذا الاتجاه السياسى بدءاً من ساطع الحصرى فى "العروبة أولاً" مروراً بحزب البعث العربى فى الشام ثم المد القومى فى الفترة الناصرية. وكان الأساس الذى اعتمدت عليه هذه الدعوة هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ، علماً بأن العناصر المكونة لهذه المنطقة الجغرافية الممتدة بين الخليج والمحيط متعددة الأجناس والأعراق (أهل العراق، أهل الشام، وأهل مصر، وأهل المغرب، وأهل السودان) وجاء اندماجهم فى أمة واحدة نتيجة اعتناق أهلها للإسلام ثم تعريب الإسلام للسان أهلها باختلاف أعراقهم ولغاتهم الأصلية.

وأدى هذا التوجه إلى محاولة تنحية المفهوم الإسلامى، وحفلت العديد من الأعمال الفنية التى ترجع إلى هذه الفترة بالكثير من الأخطاء التاريخية التى لقنها أبناء هذه الفترة. ففى إنتاج سينمائى ضخم، هو "الناصر صلاح الدين"، قدم صلاح الدين باعتباره بطل العرب، علماً بأن لا أحد يجهل أن صلاح الدين كردى الأصل، كمال أن البنية البشرية لجيش صلاح الدين الذى استرد بيت المقدس كانت تتألف من الترك والتركمان والأكراد، وهذه العناصر هى التى تحملت العبء الأكبر فى التصدى لخطر الفرنج (الصليبيين) ثم الخطر المغولى تحت راية الإسلام، فلم تجتمع هذه العناصر للدفاع عن مناطق جغرافية محددة وإنما للجهاد فى سبيل الله دفاعاً عن أرض الإسلام أياً كان موضعها.

وربما كانت فكرة الشرق الأوسط الكبير التى يروج لها الآن هو عودة إلى وضع سياسى وجغرافى قديم شمل حدود دار الإسلام، بحيث يمتد ليشمل تركيا وإيران وأفغانستان، لولا أن الهدف منه هو إدخال دولة إسرائيل فى إطار هذا النسيج الجديد، مما يعيد إلى الأذهان وضع مملكة بيت المقدس اللاتينية والإمارات الصليبية التى وجدت فى الثغور الشامية وعلى الأخص فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى.

خلاصة القول أن الهوية الحقيقية لمصر هى الهوية الإسلامية التى بفضلها تعرب لسان أهلها مثلها فى ذلك مثل بقية البلاد التى فتحها المسلمون، وأن توحيد كلمة المسلمين فى هذا الوقت بالذات أمام الهجمة الغربية الشرسة ضد الإسلام ضرورة ملحة، ولا يتعارض ذلك مع وجود تجمعات إقليمية تجمعها وحدة اللغة أو الإطار الجغرافى.

الفصل الرابع عشر

عروبة مصر فى فكر جمال حمدان

عبادة كحيلة

في البداية أعترف بأن الحديث في زماننا هذا – زمان العولمة – في موضوع العروبة ، ربما كان حديث من يغرد خارج السرب ، فما طرأ من تطورات متسارعة يطول شرحها ، جعل العديد من المثقفين يبدلون قناعات ، كانوا فيما سلف يعضون عليها بالنواجذ ، وأضحت الثوابت عندهم متغيرات ، بل إن منهم من يأسى لأنه عاش ذات يوم وهماً كبيراً اسمه العروبة.

مع هذا – ولكن متفائلين – فنحن نرى فيما جرى وليد لحظة آنية ، سوف تنزاح غمتها في مدى منظور، لأن هويات الأمم وخصوصياتها وقد تشكلت عبر مئين من السنين ، لا يمكن أن تفصم عراها في بضع سنين.

وجمال حمدان مفكر كبير من مفكرين كبار ، لم ينفصلوا بفكرهم عن حاجات عصرهم ، وفي زمان الوهج القومي ، طلع علينا " بدراسات في العالم العربي" (١٩٥٨) وفيه حديث عن عروبة مصر ، لكن هذا الحديث سوف يكون أكثر نضجاً في رائعته " شخصية مصر" (الطبعة الثالثة ١٩٨٠-١٩٨٤).

يذهب حمدان إلي أن الوطن العربي بحدوده المعروفة لنا ، يشكل إقليماً واحداً بين أقاليم العالم ، وتسود وحدتان ، وحدة مورفولوجية أي تركيبية ويقصد بها الحد الأقصى من التجانس الداخلي والحد الأقصى من التنافر الخارجي، ووحدة أخرى وظيفية ، أي التكامل في الوظائف السيكولوجية والثقافية والاقتصادية ، ويصل هذا التكامل إلي قمته في الوحدة السياسية، وعنده فهذا الوطن يتمتع بقدر كبير من الوحدة المورفولوجية ، خاصة في جانب التنافر الخارجي ، وبقدر أكبر منه في الوحدة الوظيفية [1].

وإذا كان البعض يذهبون إلي أن الأمة – بالمعنى الكلاسيكي- لابد أن تنتمي إلي أصل عرقي واحد، فأن حمدان يؤكد أن شعوب المنطقة التي ندعوها الآن بالعربية، تنتمي جميعها إلي دوحة واحدة (حامية- سامية) تعود إلي جنس البحر المتوسط، واستمر الأمر كذلك خلال العصر المطير، حين كانت الصحراء العربية مناطق خضراء، إلي أن أتت فترة الجفاف، فأحدثت بها ابتعادات جزنية[2].

إن حمدان يقرر إن المصريين من أكثر الشعوب تجانساً، وقد وضع الأساس لهذا التجانس في عصور ما قبل التاريخ، ولكنه لم يمنع من كونهم ومن جاورهم من شعوب، ينتمون جميعهم إلى سلالة جنسية واحدة ، ورغما عما استجد خلال مسيرة التاريخ المصري الطويلة ، فان التدفقات الخارجية إليها كانت أسيرة الموقع والموضع معاً، فالموقع(بمركزيته) يدفع بهذه التدفقات، والموضع(بالصحراء حوله) يدافعها، والاهم أن هذه التدفقات كانت بالدرجة الأولى غزوات لا هجرات ، لم تترك تأثيراً كبيراً في التكوين العرقي للمصريين ، لعزلة هؤلاء الغزاة النسبية عن سائر المصريين ، وتزاوجهم الداخلي ، ووفياتهم المبكرة في حروبهم الاهليه والخارجية[3].

الهجرات الحقيقية ثلاث ، الهكسوس وبنو إسرائيل والعرب، وجميعهم رعاة وساميون ، والهجرتان الأولى والثانية عاشتا بمعزل عن المصريين إلى أن رحلتا ، وانتهيتا إلى مجرد "جملة اعتراضيه في تاريخ مصر الأنثروبولوجى" ، أما الهجرة العربية فكانت أول أضافة حقيقية إلى تكوين الشعب المصري وآخرها ، منذ أن وضعت قاعدة الأساس في عصور ما قبل التاريخ [4].

هذه الهجرة العربي أتت إلي مصر علي مراحل ، بعضها سابق للإسلام والبعض الآخر والأهم أتى مع الإسلام، خصوصاً في أعقاب الفتح، ثم في الفترتين الفاطمية (الهلالية) والأيوبية[5].

علي أن هذه الهجرة العربية لم تغير التركيبة الأساسية للسكان، لأن العنصر العربي يعود إلي أصل قاعدي واحد مشترك مع العنصر المصري، أي أن هناك "قرابة جنسية"، بخلاف ما كانت عليه الحال في بلد كالسودان تتضح فيها الدماء العربية أكثر مما تتضح في مصر، لأنها تختلف عن الأصل القاعدي السابق لتوافد هذه الدماء[6].

الأهم بالنسبة لهذه الهجرة هو ما صاحبها من تغيير في القلب واللسان، أي الدين واللغة، مما أدي إلي أكبر انقلاب في تاريخ مصر وشخصيتها، منذ نشأة الحضارة الزراعية قبل الفرعونية، حتى مقدم الحضارة الغربية الحديثة، وهو انقلاب لم يكن بالمعنى الجنسي بقدر ما كان بالمعنى الحضاري[7].

يحدد حمدان لمصر أربعة أبعاد حضارية وسياسية، آسيوياً وإفريقياً على مستوى القارات،و نيلياً ومتوسطياً على مستوى الإقاليم، والبعد الآسيوي (العربي

أساسا) هو أهمها، فالنيل لا يجري في منتصف الصحراء، إنما هو ينحاز إلي الشرق، والدلتا مفتوحة على سيناء، الأمر الذي يجعل مصر جزءاً من "الحلقة السعيدة" وتشتمل على حواف الجزيرة العربية والعراق والشام. ويغلب علي البعد الإفريقي (والبعد النيلي) الإرسال الحضاري ، كما يغلب علي البعد المتوسطي الاستقبال الحضاري، لكن البعد الآسيوي هو إرسال واستقبال معاً حضارة وسياسة وتاريخاً، ولئن كانت مصر في إفريقيا موقعا، فقد كانت وأبدا في آسيا وقعا ... هي في إفريقيا بالجغرافيا، لكنها في آسيا بالتاريخ، هي في إفريقيا طبيعيا، لكنها في آسيا بشرياً[8].

ينتهي حمدان إلي أن مصر "فرعونية بالجد عربية بالأب"، وكل من الجد والأب من أصل جد أعلى واحد مشترك، غير أن العرب هنا وقد غيروا ثقافة مصر، هم بالدقة والتحديد الأب الاجتماعي في الدرجة الأولى ، وليسوا الأب البيولوجي إلا في الدرجة الثانية[9].

عروبة مصر إذن مسألة محسومة عند جمال حمدان، ولكن ما الموقف من فرعونية مصر التي تتردد بين حين وآخر؟؟.

إن حمدان يعتز بآبائنا الفراعنة، فهم أصحاب أول دولة ، وأصحاب أول حضارة، لكن هذا الاعتزاز لا يمنع من أن نكون عرباً، لأن الفرعونية تنتمي إلي الماضي، بينما العروبة تنتمي إلي الحاضر، والجدل القائم عن فرعونية مصر أو عروبتها نجد مثيلاً له في بريطانيا، حيث يصير السؤال: هل هي كلتية أم أنجلو سكسونية[10].

دينياً وتاريخياً العرب أبناء العراق (إبراهيم) ومصر (هاجر) والغريب أن يروج البعض بأن العرب واليهود أبناء عمومة، بينما يتغافلون عن علاقة الأبوة والبنوة بين العرب والمصريين، فضلاً عما أثبته العلم الحديث من أن اليهود ليسوا من بني إسرائيل[11].

وإذا كان البعض من دعاة الفرعونية ينقبون في التاريخ،ويستندون إلي فترات معينة كانت مصر خلالها معزولة عن العرب، فإنه يرد بأن هذه الفترات استثنائية لا يقاس عليها ، وأحدثها فرضها الاستعمار، بعد تحطيم مشروع محمد علي، وما جرى من احتلال بريطاني، لكن مصر وقبل أن يرحل هذا الاحتلال، بدأت تنفض عنها هذه العزلة، إلي أن نفضتها نهائياً مع تفجر المشكلة الفلسطينية[12].

إن أعظم أمجاد مصر الوطنية تحققت في إطار القومية الكبير، فتوسع القرن التاسع عشر أكبر من توسع الفراعنة، وأعظم معارك مصر لم تكن معارك تحوتمس ورمسيس، إنما كانت معارك صلاح الدين وقطز وبيبرس ... ومحمد علي[13].

مادامت مصر عربيةً، فأن قدرها في الوحدة العربية، وهو قدر يفرضه عليها أمنها، فبعض الأقطار العربية أقرب مسافةً إلي مصر أو أجزاء من مصر من بعض أجزاء مصر، والأخطار التي واجهت مصر جاءتها أساساً من الشمال والشرق، بتحديد أدق من الشمال الشرقي، بينما ظل دور الجنوب والغرب ثانوياً وعارضاً، وربما لا يكون الشام في ذاته مقراً للخطر، لكنه ممر للخطر، ولذا فمن يهدد أمن الشام يهدد تلقائياً أمن مصر، بل إن معظم معارك مصر – منتصرةً أو منهزمةً – خاضتها على أرض الشام (وفلسطين علي نحو خاص) وإذا كان لمصر عمق إستراتيجي ناجم عن صحراء تحيط بكتلة المعمور وبحر وبيئة ري تشكل عائقاً أمام الغزاة، فضلاً عن كونها شبه مغلقة في قاصية الجنوب بجنادل أسوان، وفي الغرب بهضبة الرويسات، إلا أنها مفتوحة من جهة الشمال الشرقي[14].

تاريخياً، فمصر حين كونت إمبراطوريتها في بعض عصورها، كانت هذه الإمبراطورية تتوجه على نحو أساسي إلي الشرق، ثم إنها كانت إمبراطورية دفاعية، وليست إمبراطورية هجومية "فقد أغناها عنها غناها" وهى بهذه الإمبراطورية كفلت الأمن لنفسها والمنطقة حولها. وإذا نحن تأملنا تاريخ مصر، نجد أن قوتها السياسية كانت تتناسب عكسياً مع درجة عزلتها وانطلاقها داخل حدودها، وطرديا مع مدى انطلاقها خارج حدودها وحدودها الشرقية في الأساس[15].

وما دامت مصر عربيةً فهي زعيمة العرب، على أن حمدان يتحفظ فيقول: "ليس دور الزعامة الجغرافية ادعاءً فظاً غليظاً، وإنما ممارسة متواضعة صامتة، وهو بهذا لا يمكن أن يكون تشريفاً أو تخليداً، بل هو تكليف وتقليد ... تكليف من الجغرافيا، وتقليد من التاريخ، إنها ليست أبهة أو نعرةً سياسيةً، بل مسئولية فادحة تفرضها الطبيعة[16].

لا يطلق حمدان الكلام على عواهنه، فمصر زعيمة العروبة، بسبب ضخامة حجم سكانها (ربع العرب أو ثلثهم) وتجانسها واستيعابها لعينات من كل قطر عربي، سبقها إلي الحضارة الحديثة، موقعها بين آسيا العربية وإفريقيا

العربية ، لا حدود لها مع غير العرب ... وإذا كانت العروبة إفريقية آسيوية، فمصر كذلك إفريقية آسيوية .. هي جزيرة عربية يحيط بها العرب من الجهات كافة[17].

من واقع هذه الزعامة نهضت مصر بالدفاع عن العروبة ابتداءً بالصليبية، وليس انتهاءً بالصهيونية، وما كان صلاح الدين ليفعل أكثر مما فعل عماد الدين ونور الدين ، لولا أن انطلق من قاعدته في مصر.

في عبارة جامعة مانعة يقول حمدان "مصر بين العرب أولوية بين أكفاء Primus inter Pares ، العرب بغير مصر هاملت بغير الأمير"[18].

إن زعامة مصر لوطنها العربي حقيقية لا مراء فيها، وإذا كانت هذه الزعامة قد آلت في بعض العصور إلي غيرها (الشام – العراق) فإنها كانت قصيرة الأمد، بل إنه حين تطلع المغرب (الفاطمية) إلي هذه الزعامة فإنه هجر أرضه إلي مصر[19].

إن مصر محكوم عليها بالعروبة ومحكوم عليها بزعامة العروبة، وهي لا تستطيع أن تنسحب من عروبتها وزعامتها لعروبتها، أو تنضوها عن نفسها، حتى لو أرادت [20].

مادام الأمر كذلك، وإنه لكذلك –يستطرد حمدان – فإن "مصر ومكانها في العالم سيحدده مصيرها ومكانتها في العالم العربي، ومصيرها ومكانتها في العالم العربي سيحدده مصير فلسطين" [21].

وبعد فقد كانت تلك خلاصة لجانب مهم – من جوانب أخرى مهمة – في فكر جمال حمدان، بدأ معه مع بداية رحلته – رحلة حياته – وصاحبه حتى نهايتها، وكان بسبيله في الطبعة الأخيرة والكبيرة لكتابه الفلتة إلي استدراك ما فاته في طبعتيه السابقتين، لولا ما صاحب هذه الطبعة الأخيرة والكبيرة(صدرت 1980-1984) من انقلاب في توجهات مصر العربية حال بينه وبين أن ينجز ما كان يتطلع إليه خشية من عدم وصول كتابه إلي قارئه، لكنه – ومع ذلك – تفاءل بأن هذا الواقع زائل ولا مستقبل له ، مهما طال الانتظار[22] ... ونحن في انتظار.

الهوامش

(١) دراسات في العالم العربي، القاهرة، ١٩٥٨.

(٢) المرجع السابق، وانظر الفصل التاسع عشر من الجرء الثاني من شخصية مصر، الطبعة الثالثة، ص ص ٢٥٥-٣٥٩، ج٤، ص ص ٦٣٤-٦٣٥.

(٣) شخصية مصر، ج٢، ص ص ٢٨٩، ٢٧٩.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٢٩٢.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص٢٩٨ وما بعدها.

(٦) المرجع السابق، ج٢، ص٢٩٨.

(٧) المرجع السابق، ج٤، ص ص٥٥٢-٥٥٥.

(٨) المرجع السابق، ج٤، الفصل الأربعون، ص ص ٤٠٤-٤٨٢.

(٩) المرجع السابق، ج٤، ص٦٣٧

(١٠) المرجع السابق، ج٤، ص ص٦٣٧-٦٣٩

(١١) المرجع السابق، ج٤، ص٦٣٥، وانظر أيضاً: اليهود أنثروبولوجيا، القاهرة، ١٩٦٦، ص ص٥-٩.

(١٢) المرجع السابق، ج٤، ص٦٥١ وما بعدها.

(١٣) المرجع السابق، ج٤، ص٦٤١.

(١٤) المرجع السابق، ج٢، ص ٦٩٣ وما بعدها.

(١٥) المرجع السابق، ج٢، ص٧٢٣.

(١٦) المرجع السابق، ج٤، ص٦٦٢.

(١٧) المرجع السابق، ج٤، ص٦٤٧-٦٥١.

(١٨) المرجع السابق، ج١، ص٤٦ ، ج٤، ص٦٦٢.

(١٩) المرجع السابق، ج٢، ص٦٣٧، ج٤، ص٦٥٨.

(٢٠) المرجع السابق، ج١، ص٤٦.

(٢١) المرجع السابق، ج١، ص٦٤٦.

(٢٢) المرجع السابق، ج٤، ص٦٣١.

الفصل الخامس عشر

التحولات المحورية فى تاريخ مصر الحديث

على نجيب

فى تاريخ مصر الحديث عدة تحولات محورية أو انتقالات ثورية شكلت مسار هذا التاريخ فى العصر الحديث. أول هذه التحولات نهاية حكم المماليك ومجيء محمد على بعد ذلك ثورة عرابى ثم ثورة ١٩١٩ وأخيراً ثورة ١٩٥٢. مصر لها طلعات صعود وحطات هبوط. وفى التحولات المحورية فى تاريخ مصر لابد لنا أن نرى ماهى الأسباب أو العوامل التى تحرك هذه التحولات.

أولاً: جغرافية مصر

فالحضارة المصرية المبنية على نهر النيل والرى من مياهه والتحكم فى الرى مع الفيضان السنوى المنتظم خلق الضرورة لمركزية السلطة فالدولة المركزية فى مصر عمرها يزيد عن خمسة الآف سنة ونشوء الدولة المركزية فى مصر سابق بالآف السنين عن نشأتها فى أوروبا.

ومن ناحية أخرى فإن هذه المركزية المعتمدة على مياه النهر خلقت قدراً من التجانس السكانى بحيث يمكن أن نقول أن مصر قبيلة واحدة بمعنى أن مصر مجتمع قادر على إذابة الأجناس الوافدة وأن مصربوتقة ينصهر فيها كل من يأتى إليها والشعب المصرى شعب واحد فالدولة فى مصرتكونت قبل أى دولة مركزية أخرى كما أن القومية المصرية تبلورت قبل أى قومية أخرى بالآف السنين فى حين أن القومية فى البلاد الأوروبية الحديثة لم تتبلور إلا مع انتصار البرجوازية ونشوء الرأسمالية لحديثة.

ولهذه الأسباب فإن التحركات السياسية أو الانتقالات الثورية أو حركات التذمر لا تحدث فى مصر على أساس إقليمى فنحن نسمع عن مشاكل فى جنوب إيطاليا أو تحركات شبه إستقلالية فى لومبارديا بشمال ايطاليا أو اضطرابات فلاحية فى أقاليم فى فرنسا إلى اخره. فى مصر من الصعب أن نجد مثل هذه التحركات ولا نكاد نحس بأى مشاكل فى الأقاليم ذات طابع سياسى. الدولة فى مصر مركزية وقوية جداً هذه المركزية ولا يمكن لأى اقليم فيها أن يخلق أزمة وطنية. ومن ناحية اخرى فإن هذا المجتمع المتجانس ذى الكيان الطينى البطىء الحركة عند ما يتحرك فإن حركته تماثل إنزلاقات التربة لا يمكن إيقافه.

بعض الناس يتحدثون عن مناخ الاحباط وأن مصر فيها مشاكل ولكن الناس نايمه. الناس ليست نائمة إنما حرية حركة الناس – الشعب. إنما يحكمها تراث تاريخي لا تستطيع أن تهرب منه.

الموقع الجغرافى والاستراتيجى

مصر لها موقع جغرافى فى ملتقى القارات آسيا وأوروبا وإفريقيا. وهى كذلك أهم خط إتصال بين أوروبا وآسيا وإفريقيا وكانت دائماً فى موقعها هذا مطمعاً لأى قوة ذات هيمنه عالمية. وقد بدأ الإحساس بالمشكلة القومية منذ انهيار الدولة الفرعونية بدخول الفرس ثم الغزو اليونانى والرومانى ثم العثمانى والبريطانى.

ومصر بموقعها بجانب أنها هى الدولة المحورية فى نطاق الدول العربية فى آسيا أو شمال إفريقيا تمثل قوتها تهديداً للمصالح التى تمثلها أى قوة ذات هيمنه عالمية بداية من اليونان والرومان ثم العثمانيين أو انجلترا وأخيراً أمريكا. فمصر يحكم علاقتها بأى قوة عالمية علاقة تناقض عدائى. لذلك فإن محورالحركة السياسية فى مصر منذ نهاية الدولة الفرعونية كان ولايزال هو قضية التحرر الوطنى. ولعل الدور الذى قامت به الكنيسة القبطية فى تناقضها مع الكنيسة الرومانية وعزل الكنيسة القبطية عن زعامة الكنائس المسيحية فى مجمع خلقدونية نموذج للتناقض مع الدولة المهيمنة عالمياً.

محور التطور السياسى فى مصر هو القضية الوطنية

عندما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر هزم المماليك وهرب أغلبهم من القتال وعجزوا عن مقاومة الأجنبى وانتقلت المقاومة الوطنية إلى صفوف الشعب ليس فقط بثورة الأزهر الأولى والثانية بل بالمقاومة المسلحة فى الصعيد وكافة الأقاليم وبعد خروج الفرنسيين فقد المماليك شرعية حكمهم فى الشارع ولعلنا قرأنا عن مظاهرات القاهرة وهتافات "ايش تاخد من تفليسي يا برديسي" ثورة عرابى هى أيضاً ثورة وطنية مع تدهور المالية المصرية ودخول الوزراء الأجانب والنهب الاستعمارى الوقح والمحاكم المختلطة. عرابى لم يكن فقط قائداً فى الجيش بل كان بالدرجة الأولى معبراً عن الآمال الوطنية ولقى تأييد من أول علماء الأزهر حتى صغار الملاك الفلاحين والتجار ورغم التأثيرالدينى وتأثير السلطان العثمانى إلا أن ثورة عرابى بالدرجة الأولى تعبير عن الوطنية المصرية.

ثورة ١٩١٩ هى ثورة وطنية ضد الاحتلال البريطانى وبالمثل ثورة ١٩٥٢ ورغم ما صاحبها من تحولات اجتماعية إلا أن ثورة يوليو هى أساسا ثورة وطنية.

ارتباط التحرر الوطنى بالتحولات الاجتماعية

المد الثورى الذى أوجد الثورة العرابية واجه منذ اللحظة الأولى مقاومة من ملاك الأراضى الكبيرة سواء الملاك الأتراك وعلى رأسهم العائلة الخدوية أو كبار الملاك المصريين الذين يمثلهم سلطان باشا هذه الطبقة كانت واعية تماماً لمصالحها الاستغلالية وهى كانت سواء فى دعمها للخديوي أو اعتمادها على السلطان العثمانى تقبل بالغزو البريطانى كى تكسر حركة عرابى ولو انتصرت ثورة عرابى فمن المحتم أنها كانت تصفى مصالح ملاك الأراضى الكبار خاصة الأتراك على الأقل فإن هذا التطور كان فى إطار التطورات المحتملة فى إطار الانتقام من أعداء الثورة.

أما فى ثورة ١٩١٩ التى تفجرت بعد نفى سعد زغلول فإن قيادتها تمثلت فى حزب الوفد وهو من ناجية أخرى كان يمثل قيادة طبقة ملاك الأراضى وبداية نشأة الرأسمالية الحديثة. ثورة ١٩١٩ لم تحدث تغيرات إجتماعية وقد انتهت هذه الثورة بالتهادن المتمثل فى ثالوث الوفد والسراى والسفارة البريطانية بل إن سعد زغلول زعيم الثورة تولى رياسة الوزارة فى ظل الاحتلال البريطانى. والاصلاحات الاجتماعية التى قام بها الوفد كانت هامشية ولا تتناول الاستغلال الواقع على الفلاحين.

ثورة يوليو كانت اساساً ثورة وطنية كثيراً ما يقال أن ثورة يوليو ثورة اشتراكية أو كانت تستهدف إقامة أشتراكية سمتها اشتراكية عربية أو تعاونية إلى سائر هذا الحديث. غير أن ثورة يوليو بينت أنه لا يمكن تحقيق أهداف التحرر الوطنى ما لم يتم إحداث تحولات إجتماعية.

وقد بينت حتمية العلاقة الجدلية بين تحقيق أهداف التحرر الوطنى والتحول الاجتماعى. لم يكن من الممكن خروج الانجليز لو كانت نتيجة حركة مارس ١٩٥٤ مختلفة تحت شعار تحقيق الديمقراطية فلقد كان معنى ذلك رجوع الوفد والمفاوضات وطريق النفس الطويل ولم تكن تحل القضية الوطنية. قد يثار موضوع الديمقراطية فى مسار الثورة خاصة فى حركة مارس التى ثبتت حكم عبد الناصر. غير أننا يجب أن ننظر لهذا الموضوع من زاوية أخرى. فالديمقراطية ليست نظاماً للحكم بل هى آلية للتفاعل الاجتماعي، آلية تحقق مصالح الطبقات صاحبه المصلحة. وهى آلية لا يمكن أن تتوفر إلا اذا كانت العلاقات الطبقية فى حالة توافق اجتماعى غير أن الثورة هى تعبير عن انعدام هذا التوافق الاجتماعى. ومن ناحية أخرى فإنه لا توجد ثورة ذات مضمون

اجتماعى تمكنت من حل قضية السلطة أى أوجدت آلية الديمقراطية فى تحقيق السلطة لا الثورة الفرنسية ولا الثورة الروسية ولا الثورة المصرية.

ليس هنا موضع مناقشة هذه القضية. ولكن ما يجب التركيز عليه هو أنه لا يمكن أن يتم تحرير وطنى دون تحولات اجتماعية. والثورات التى لم تتمكن من إحداث هذه التحولات الاجتماعية لم تحقق التحرر الوطنى بل إن انتكاس التحولات الاجتماعية يحدث بالضرورة تراجعاً فى التحرر الوطنى أى أن التحرر الوطنى والتحولات الاجتماعية تربطهم علاقة جدلية سلباً وإيجاباً.

آليات التحول الثورى

يبدأ التحول الثورى بفقدان السلطة شرعيتها فى الشارع وبفقدان هذه الشرعية تسقط السلطة ثم تصفية الطبقة التى كانت تستأثر بالسلطة. هذا كان فى حركة الجماهير ضد المماليك واستقدام محمد على بواسطة عمر مكرم للحكم وبمجرد استيلائه على السلطة قام بتصفية الطبقة الحاكمة السابقة تصفية دموية ليس بالاصلاح الزراعى بل بمذبحة القلعة.

حركة الجماهير ضد النظام الملكى حققت النتيجة نفسها. لقد أهدرت شرعية النظام فى الشارع ثم جاء عبد الناصر وقام بدفن النظام بدون استخدام عنف لأن النظام كان قد مات فعلاً. وكان لابد من تصفية طبقة ملاك الأراضى.

متى تحدث حركة الجماهير التى لا يمكن مقاومتها؟

متى يحدث فى ذلك المجتمع الطينى انزلاق التربة الذى لا يمكن مواجهته. هذا يحدث فى مصر عندما يستقر اليقين أن الاستغلال الداخلى يقوم به خدم الاستعمار. فى هذه الحالة لا يكون من الممكن أن توقف حركة الجماهير. لكن متى يتم ذلك؟ فى مصر الوعى السياسى والوطنى عالى جداً. مصر من أكثر شعوب العالم وعياً سياسياً ووطنياً لكن حركتها بطبيعة المجتمع المركزى والمتجانس والطينى يستمر على مدى الطويل هذا الاحساس حتى يصل إلى أنه لم تعد هناك إمكانية غير التحرك الثورى.

مشكلة التنظيم الجماهيرى

فى التحولات المحورية فى التاريخ الحديث. كثيراً ما يقال مناخ الاحباط هو المسيطر على الأوضاع رغم تذمر الناس وإحساسها بالأزمة نتيجة لفقد التنظيم الثورى، وأن القدرة التنظيمية ضعيفة. واقع الحال فى جميع التحولات التى تمت أنه لم يسبق التحرك الجماهيرى وجود تنظيم قادر على حشد الجماهير وتحريكها.

وفى عنفوان احتدام الثورة قبل نفى سعد زغلول لم يكن هناك تنظيم. بل إن حركة الجماهير هى التى خلقت تنظيم حزب الوفد. من خلال المظاهرات والصدام مع قوات الاحتلال وجمع التوقيعات بتفويض الوفد. بل إن حركة مقاطعة لجنة ملنر تبين مستوى الوعى الجماهيرى رغم ضعف التنظيم. بل إن التنظيم الذى تم خلقه من خلال حركة الجماهير كانت هذه الحركة هى التى تحركه.

وفى ذروة الاحتدام الثورى فى الأربعينيات لم تكن توجد التنظيمات القادرة على احتواء حركة الجماهيربل فى عنفوان انتشار الفكر اليسارى قبل ثورة يوليو كانت التنظيمات اليسارية ضعيفة بل إن تشكيلات مثل اللجنة الوطنية للطلبة والعمال لم تتشكل إلا نتيجة لحركة الجماهير. كذلك الطليعة الوفدية ومهما كان نشاط تلك التنظيمات وتبوؤها مركزاً قيادياً لم تكن تسيطر على اتساع حركة الجماهيرية. ولدينا مثال حديث ما تم عندما قامت مظاهرات تأييد للعراق ومعارضة للغزو الأمريكى لم يكن يوجد تنظيم لكن وجد بشكل أو اخرالذين نادوا بالشعارات التى كانت تطلبها الجماهير هؤلاء أصبحوا قيادة للمظاهرة وهم الذين ضربتهم الشرطة.

فى غيبة التنظيم الذى يقود الحركة الثورية فى التحولات التى حققت انتصاراً فإنه بإرادة الجماهير أو بغيبة القدرات التنظيمية أخذت القوة المسلحة دوراً ارتكازياً فى تحقيق أهداف التحرك الثورى فعندما انتهت شرعية الحكم المملوكى حدث شىء غريب جداً فى مصر فقد جاء عمر مكرم بمحمد على. هل هذا يعبر عن أهمية السلطة المركزية فى وجدان الشعب أو ان هذا بداية دور يمكن أن نسميه المؤسسة العسكرية.

فى ثورة عرابى كان دور المؤسسة العسكرية دوراً رئيسياً. أما فى ثورة يوليو فرغم فقدان النظام الملكى شرعيته تماماً وبعد أن داس الشعب على صورة الملك فإن النظام لم يسقط إلا بإنحياز الجيش إلى الشعب فى يوليو بعد حريق القاهرة وحركة الاعتقالات التى تمت بعده. ولعلنا يمكن أن نطلق على التنظيم المسلح، الضباط الأحرار جبهة من المثقفين المسلحين اللذين يمثلون الطبقات الثورية التى أجهضت شرعية النظام الملكى.

العولمة

ليس هنا مجال استعراض التطورات الاقتصادية ثم السياسية لما يسمى ظاهرة العولمة توجد جوانب كثيرة من التطورات التكنولوجية والاتصالاتية والقدرة على تقسيم العمليات الانتاجية فى بلاد مختلفة وعن حركة رؤوس

الأموال ودور المؤسسات الدولية كصندوق النقد ومنظمة التجارة العالمية والبنك الدولي إلى آخره.

ما يهمنا هنا هو التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تحدث فى مصرفى الأربعينيات كان يستخدم تعبير "الرأسمالية الوطنية" هل كانت الرأسمالية وطنية لأنها تشارك فى المظاهرات التى تهتف بالاستقلال التام أو الموت الزؤام أو تهتف بسقوط الملك. ليس الأمر كذلك. الرأسمالية وطنية لأنها كانت تستهدف الاستئثار بالسوق المحلية هى فقط التى تبيع منتجاتها فى مصر وهى متناقضة مع الرأسمالية القادمة من الخارج وتستهدف إقامة اقتصاد وطنى تسيطر عليه اقتصاد وطنى مستقل.

ماذا يحدث الآن فى مناخ العولمة. الرأسمالية فى مصر تبيع سوقها. هل معقول أن الحلاوة الطحينية تشتريها شركة أجنبية ، هل معقول بيع مصانع أسمنت لشركات أجنبية. صناعة الأسمنت خاماتها ووقودها وكافة مدخلاتها محلية وسوقها المحلى مضمون بل التصدير أيضاً.

الاستثمار فى مصر يتحول إلى تجارة الاستيراد والنشاط الريعى. هل معقول انفاق مليارات على منتجعات فى الساحل الشمالى وملاعب الجولف والتحول إلى النشاط العقارى دون حل مشكلة الاسكان. ذلك بجانب تهريب المليارات إلى الخارج.

الرأسمالية فى مصر اتجهت أكثر فأكثر إلى النشاطات التى لا تحدث قيمة مضافة إنما تحقق أرباحاً وفى الوقت الذى تتاكل القدرات الانتاجية فى الاقتصاد المصرى تتحول الرأسمالية المصرية إلى صناعات ربط المفك التى تقوم بتجهيز المصنوعات الأجنبية للتسويق فى السوق المحلية، كالسيارات والبويات.

ومع تصفية القطاع العام باسم الخصخصة يتراجع دور الدولة حتى فى الخدمات إلى درجة المناداة بخصخصة العلاج فى التأمين الصحى فى نفس الوقت الذى تدعمه الحكومة لصالح المستشفيات الخاصة.

هذه السياسة والمصالح التى تحركها لصالح الرأسمالية "الجديدة" أوالطفيلية لها تأثيرها السلبى على توزيع الدخل والبطالة بما يتناول حتى الطبقة المتوسطة.

الأزمة التى تعيشها مصر حالياً نحتاج إلى تفكير فى التركيبات الطبقية فى مصر ودورها فى العلاقة بين حتمية ربط التحولات الاجتماعية بتحقيق أهداف التحرر الوطنى سلباً وإيجاباً هذه هى القضية التى نعيشها حالياً.

الفصل السادس عشر

تطور الفكر المصرى الحديث

بين الحملة الفرنسية ومحمد على

دراسة فى الإحصاء التاريخى "تحليل محتوى يوميات الجبرتى"

محمد رفعت عبد العزيز

شهدت الساحة الثقافية المصرية ضجة إعلامية صاحبت احتفالية وزارة الثقافة المصرية بالذكرى المائتين لمجيء الحملة الفرنسية أو بدء العلاقات الفرنسية –المصرية ، وانقسم المثقفون إلى مؤيد ومعارض ومحايد.

ولو تابعنا بعض "مانشيتات" المؤيدين لوجدنا أحدهم قد بدأ بسؤال: "لماذا نحتفل بقدوم الحملة الفرنسية ؟"(١)

وبعد حوالي شهر جاء "مانشيت" آخر بدأ بسؤال بدا وكأنه إجابة عن السؤال الأول: "ولماذا لا نحتفل بالحملة وأياديها البيضاء علينا؟"(٢)

وكان الأول قبل أن يعدد " الأيادي البيضاء " قد دعا مصر كلها إلى الاحتفال" فإن نتائج هذه الحملة العظيمة على مصر والشرق لا تعد ولا تحصى.. تجف الأقلام وتمتلىء الصحف ولا نعطيها قدر حقها أبداً "

أما "الأيادي البيضاء" – في نظره– فهي:

- فكرة توصيل البحرين الأبيض والأحمر٠
- اكتشاف حجر رشيد٠
- إصدار كتاب وصف مصر٠
- إصدار أول صحيفة مصرية٠
- إدخال أول مطبعة في مصر والشرق العربي مزودة بالحروف العربية واليونانية والفرنسية٠
- إظهار أهمية موقع مصر٠
- إنشاء أول مجلس نيابي مصري من علماء وفقهاء الأزهر الشريف..

يجتمع يوميا ليدرس أحوال البلاد والعباد ويقدم المشورة للحاكم!

- تقسيم مصر إدارياً إلى مراكز ومديريات ومجالس للمدن والقرى لا يزال يعمل به حتى اليوم!
- إنشاء المجمع العلمي المصري .

الغريب أنه رغم ثقة كاتب المقال ، فقد توقع هجوماً ، إذ أضاف " وإلى مزيد من البحث والفحص والدراسة والجدال والنزال والنقاش بالقلم والقرطاس .. ويا أهلاً بالمعارك !"[٣]

وبعد بدء المعارك الشرسة على صفحات الجرائد جاء " مانشيت" على لسان وزير الثقافة : " ما يتردد نظرة ضيقة وغير منصفة " ، واستدرك وزير الثقافة ببعض منطق : " لماذا نتذكر ثلاث سنوات من الإحتلال وننسى كل هذه الآثار العظيمة ؟ ثم متى برزت العلاقات الثقافية بين مصر وفرنسا؟ شئنا أم أبينا بدأت مع الحملة الفرنسية ، ثم إن الحملة فشلت .... هل تتصور أن فرنسا تحتفل بالفشل؟ ... المجلس الأعلى للثقافة وافق ، أليس ممثلاً لجماعة المثقفين ؟ ".[٤]

وجاء د/ يونان لبيب رزق – أحد أعضاء الجانب المصري الذي شارك في الاجتماعات التمهيدية لإعداد الاحتفالية – ليؤكد : " الاحتفال ثقافي وفرصة لكسر الهيمنة الأمريكية .... ومصر استفادت علمياً .... لا يوجد مصري عاقل يمكن أن يقبل الاحتفال بمرور ٢٠٠ عام على قيام حملة أجنبية بغزو مصر ... والحقيقة أن الاحتفال خاص بمرور ٢٠٠عام على بداية العلاقات المصرية – الفرنسية خاصة الجانب الثقافي منها".[٥]

وبدأت المعارك الصحفية، كما توقع بعض أصحاب الاتجاه الأول (المؤيدين)، وبدأ المعارضون – عبر المانشيتات مما توافر لدينا من مقالات وتحقيقات – بسؤالين استنكاريين، أولهما هو: "هل هي محاولة لإضفاء الشرعية على الحملة الفرنسية؟"[٦]، أما الثاني فكان: "الاحتفال بالحملة الفرنسية..كيف؟".

بعده قالت ليلى عنان – أستاذ الحضارة الفرنسية بجامعة القاهرة – "تعلم المؤرخون الفرنسيون في مدارسهم الحكومية وهم أطفال أن الملك الفرنسي القديس لويس التاسع جاء إلى مصر ليخلصها من الاستعمار العثماني (هكذا) وأن الشعب المصري بكى – ولا يزال يبكي – على فراق الجنرال بونابرت له.

وقد جاء إليها ومعه من العلماء ما كان جديراً بخلق حضارة على ضفاف النيل، تعيد إلى شعبها أمجاده السابقة أيام الفراعنة، وأنه وإن قاوم بعض

المشاغبين المسلمين الوجود العسكري لجيش بونابرت، إلا أن الشعب المصري الجاهل لم يحب الحرية التي منحها إياه هذا الجيش بعد دخوله إلى الأراضي المصرية. والتلميذ الفرنسي كان يتعلم أيضاً في المدرسة أسطورة هذا الجنرال الذي أصبح الإمبراطور نابليون الأول . معبود الجماهير ، ومعبود الشعراء ، وخاصة بعد وفاته. ويكبر هذا التلميذ، فيرى هذه المعلومات بعين نقدية ، تجعله يفهم أن القديس لويس التاسع جاء غازياً إلى مصر قبل أن يوجد شيئ على الأرض اسمه عثماني، وأن الحملة الفرنسية كانت فاشلة ودموية وقصيرة جداً ليكون لها أي أثر واقعي على شعب عانى الأمرين من وجود جيش مستعمر ومستغل. حتى أن أحد المؤرخين الفرنسيين قال إنها أقل الحملات الفرنسية أهمية في التاريخ . ولكن سوء الحظ أراد أن يكون قائدها لمدة عام واحد ، الجنرال بونابرت الأسطوري فدخلت التاريخ من أوسع أبوابه . ولولا ذلك لما سمع عنها أحد ، وقد شارك مؤرخ آخر هذه الرؤية لحقيقة الأمر ، ولكنه مع ذلك– مثله في ذلك، مثل غالبية الفرنسيين – لم يستطع أن يتخلى عن أسطورة ساحرة ، لا يستطيع التخلى عنها إلا قلة من الفرنسيين".[٧]

وتوالت "المانشيتات"، وفيها – دون تعليق منا – اتضحت أدلة المعارضين؛

- "ذهب المدفع وذهبت المطبعة".[٨]
- "عن الحملة والتنوير بالاستعمار".[٩]
- "تعليق على الحملة والتنوير بالاستعمار".[١٠]
- "الليمونة المعصورة لم تقلل من قابلية البعض للاستعمار".[١١]
- "بل ذهب المدفع والمطبعة".[١٢]
- "هل تشد الحملات العسكرية من أزر الحرية؟".[١٣]
- "فائدة مطبعة الحملة اقتصرت على الفرنسيين".[١٤]
- "الاحتفال بالحملة الفرنسية احتفال باستعمارنا وإبادة علمائنا.. الحملة الدموية فشلت.. والتنوير تسلل ببطء لتغيير عاداتنا وتقاليدنا الإسلامية.. ما علاقة التنوير بدك الجامع الأزهر وسرقة الآثار ونشر الفساد وإباحة بيع الخمور؟".[١٥]
- "إلى السادة المتفرنسين الداعين للاحتفال بالذكرى المئوية الثانية للحملة الفرنسية.. وإلى الذين لا يعرفون وجه الحقيقة للحملة الفرنسية.. كيف

عصر نابليون الليمونة المصرية إلى آخر قطرة من دمها.. بونابرت يمنع تجار الجواري من التصرف في بضاعتهم قبل معاينتها واختيار الأجمل والأغلى.. وفي الشام استبدل جنود نابليون البضائع بالفتيات.. الهنود المصريون الحمر".(١٦)

- "رغم رفض المثقفين.. بدأت احتفالات الحملة الفرنسية".(١٧)
- "الحملة كانت غزواً عسكرياً وفرنسا مطالبة بالاعتذار للشعب المصري".(١٨)
- "احتلال واحتفال".(١٩)
- "الحملة الفرنسية ورطانة المثقفين".(٢٠)
- "وداعاً بونابرت.. أهلا فاروق حسني.. الحملة الفرنسية استعمار لا هزار".(٢١)
- "الحملة الفرنسية الأمريكية".(٢٢)
- "هل أجهضت الحملة النهضة؟".(٢٣)
- "زيارة بيتر بروك(٢٤) صفعات على وجه المروجين للاحتفالية، وردود وزير الثقافة مثيرة للضحك".(٢٥)
- "الحملة الفرنسية تنوير أم تزوير؟".(٢٦)
- "أخطر ما فعلته الحملة الفرنسية".(٢٧)
- "حول الاحتفال بالغزوة البونابرتية.. لا لتلخيص التاريخ واستنساخ النتائج".(٢٨)
- "من الذي أثر ومن الذي تأثر؟".(٢٩)
- "الحملة الفرنسية تنوير أم تزوير.. وركام من الأساطير نسجها الأدباء والمؤرخون ورجال الثورة الفرنسيون.. مثقفو أوربا اكتشفوا أكذوبة (الحرية – المساواة – الإخاء أو الموت) فطردوا الفرنسيين.. ومثقفو مصر يصرون على صم آذانهم.. مؤلفة تطالب مثقفي سويسرا وألمانيا وإيطاليا وهولندا بالاحتفال بالغزو الفرنسي لأراضيهم أسوة بالمصريين".(٣٠)
- "بعد مائتى عام من الأحكام الخاطئة.. وداعاً بونابرت وأهلا بالحقائق".(٣١)

- "وهم الموضوعية.. أو دور الحملة الفرنسية".[٣٢]
- "كان غازياً.. لا رحالة. نابليون: الشرق والتخيل الرومانسي.. تفسيرات مغلوطة تستبعد الدوافع الحقيقية للحملة".[٣٣]
- "تخريب كنوز مصر بدأ بوصول نابليون".[٣٤]

وبين التأييد والمعارضة برزت بعض الآراء المحايدة – أو التوفيقية – كأن يقول البعض: "ونحن بالطبع حينما نبرز هذه السلبيات لا نقصد البته طمس النتائج التي تمخضت عن الحملة والتي لم تتبلور في الواقع ، إلا بعد زوال الطابع العسكري والعدواني لها، وإنما كل ما نرمي إليه هو إدانة الإطار الاحتفالي الذي يود الفرنسيون أن يتم من خلاله تدارس بعض مظاهر هذه الحملة وآثار بعض المساهمين في بناء مصر من الجانب الفرنسي، وبوجه خاص اتباع "سان سيمون" وكذلك بعض تلاميذهم من المصريين خلال القرن التاسع عشر"[٣٥]. واقترب البعض الآخر من الرأي السابق إذ حمل "المانشيت" الذي يسبق مقاله عبارة " لا للحملة الفرنسية .. نعم لآثارها وتأثيرها"[٣٦]، أيضا فقد سطح البعض الآخر الموضوع ونشر مقالاً كان "المانشيت" الرئيسي له : "شهر رمضان ؛ دعوة للصفح عن أخطاء الحملة الفرنسية"، وكتب تحته يقول:"يتزامن شهر رمضان مع الاحتفالية التي تقام بمناسبة مرور مائتي عام على الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨، وهي الاحتفالية التي قاطعها عدد من المثقفين الذين لا ينسون انتهاكات الحملة الفرنسية ولكنهم يتجاهلون أيضا أن علماء الحملة قدموا لمصر ما يكفر عن ذنوب العسكر"[٣٧].

وبعيداً عن الضجيج الذي صاحب الاحتفالية، يمكن رصد الملاحظات التالية :-

١- خرج الجدل حول الاحتفال بالحملة والترويج لها ، أو إلغاء الاحتفال والتنديد بها عن الموضوعية في أحايين كثيرة ، مرد ذلك إلى الإنتماء الثقافي أو الموقع الوظيفي أو اختلاف الرؤية بحيث أفسد إختلاف الرأي الود في بعض الأحيان . فالدكتور فؤاد زكريا – على سبيل المثال – وهو يسجل انطباعاته عما أسماه " بالمعركة " والتيارات السياسية التى حركت المشاركين فيها نوّه بأن " هذه المعركة لم تخل من مشاهد طريفة أو مفارقات عجيبة إذ خاضها عدد كبير من الناس (لا يقل في تقديري عن أربعين شخصاً بعثوا بمقالاتهم إلى الصحف). فقد كان من أوائل من كتبوا في هذا الموضوع شخص يحترف الاحتيال على

الأوساط الثقافية بترديد كلام استفزازي في محافلها يدفع الحاضرين إلى مناقشته، فيكتسب بذلك حضوراً ثقافياً لا يستطيع تحقيقه بقدراته المحدودة . وقد وجد في الكتابة في هذا الموضوع وسيلة لكي ينشر اسمه على الملأ مقروناً بلقب أكاديمي رفيع ، أعلم جيداً أنه لم يحصل عليه من أي جامعة أو مؤسسة علمية.. أي أن مشاركته في هذه المعركة كانت جزءاً من عملية الاحتيال التي يمارسها في الأوساط الثقافية لكي يكتسب منها (بالغش والخداع) اعترافاً رسمياً.

وكان من المفارقات الأخرى مشاركة " كويتب " أعرف جيداً أنه لا يستطيع أن يكتب جملة عربية صحيحة (ولدى الوثائق التي تثبت ذلك) ولابد أن يكون وراءه فريق كامل من مصححي النحو والإملاء والتركيب اللغوي السليم لكي يستطيع أن يكتب مقالاً بسيطاً.

هذا " الكويتب" الذي كذب على الناس وصدق نفسه وجد في هذه المعركة فرصة لكي يثبت للجمهور وطنيته ويندد بالاستعمار ويهتف بكل ما خطر بباله من الشعارات الديماجوجية الفجة.

ولم ينس خلال ذلك أن يداري محدودية أفقه الذهني بالادعاء أنه يعلم الآخرين منهج التفكير الصحيح وكيفية الاستعانة بالمراجع عند معالجة موضوع كالحملة الفرنسية.

ولكن كان هناك من وراء هذا كله تيار خفي يحرك عملية المعارضة كلها ، ثم أسفر أخيراً عن وجهة وأتاح لنا أن نعرف " أصل الحكاية ".

هذا التيار هو التيار الإسلامي السياسي الذي ينظر إلى عملية الاحتكاك الثقافي مع فرنسا نتيجة للحملة الفرنسية على أنها كارثة الكوارث. ذلك لأن أقصى أماني هذا التيار هو إغلاق كل النوافذ والأبواب في المجتمع الذي يسعى إلى السيطرة عليه. فنفوذه لا ينتشر إلا بين شبان يفتقرون إلى كل وسيلة للاتصال الحقيقي بالعالم الخارجي الفسيح ، بحيث تصبح النشرات الصفراء لقيادات الجماعة هي زادهم الفكري الوحيد.

طبيعي إذن أن يرى هذا التيار في بداية اتصال المجتمع المصري (وغيره من المجتمعات العربية) بالعالم الحديث، عالم العلم والديمقراطية والاستنارة مصيبة تستحق إقامة مأتم لا إجراء احتفالات".

ويضيف فؤاد زكريا : "هذه هي القضية التي دافع عنها(بغير وعي) معظم من شاركوا في المعركة الدائرة حول الاحتفال أو عدم الاحتفال بمضي مائتي

عام على العلاقات الثقافية بين مصر وفرنسا. وأقول ذلك لأن معظم الكتاب كانوا ولا يزالون ضد الاحتفال فهنيئاً لهم بموقفهم وبالتيار الظلامي الذي يخدمونه بلا وعي ولا فطنة".(٣٨)

٢- رصد البعض تباين موقف وزير الثقافة من الاحتفالية والهجوم عليها، ففي المرحلة الأولى كان الوزير يرد على الأسئلة التي تستنكر الاحتفال بالحملة الفرنسية باستهانة شديدة حتى أنه في أحد المؤتمرات الصحفية قال: ".. إيه يعني حملة قعدت سنتين ولا ثلاثة ومشيت؟!.." ..وفي برنامج تليفزيوني مع (سمير صبري) وصف معارضي الاحتفال بأنهم "جهلة ومتخلفون". ولكن الهجوم أصبح عنيفاً، وشاركت فيه أصوات مسئولين سياسيين مثل (أسامه الباز) الذي علق في ندوة رمضانية على الاحتفالات قائلاً: "إنه لا يليق بمصر أن تحتفل بغاز احتل أرضها وقصدها بهدف تحقيق أهداف استعمارية". هنا بدأت (المرحلة الثانية) من دفاع فاروق حسني عن احتفالاته بالحملة الفرنسية ليصف الهجوم عليه بضيق الأفق "لأن فرنسا دولة صديقة وهي أكبر منبر ثقافي حالياً في أوربا والعالم المتحضر(ندوة نظمتها جامعة القاهرة في ٥ نوفمبر ١٩٩٧) في هذه المرحلة ركز الوزير فاروق حسني على أن الاحتفالية ليست بالحملة ولكن بالعلاقات الثقافية ليصل هذا الإنكار إلى ذروته عندما يقول " هناك حالة من عدم الفهم غير المقصود.. نحن لا نحتفل بالغزو.. ولم يذكر هذا على الإطلاق.. لا القاهرة ذكرت هذا ولا فرنسا أيضاً.. ومن يحتفل بالغزو خائن لوطنه وأمته.. وأنا لست هذا الخائن.."(٣٩).

٣- زاد من أجيج المعركة ما طرح من آراء بعض رواد الفكر المصري من أمثال حسين فوزي وطه حسين وأحمد حسن الزيات وكلهم أيدوا دور الحملة الفرنسية في يقظة مصر الحديثة ، بل أن طه حسين وصفها بالحملة البونابارتية المباركة التي أيقظت مصر النائمة وأدرجتها ثانية في سياق الذهنية الأوروبية الحديثة وهو أمر يفصله الزيات بقوله :" إن الجماعة العلمية التي صاحبت القائد العظيم نابليون هي التي قامت بغرس بذور الحضارة في مصر، وعليه فإن صنيع هذه الجماعة أشبه بالقبس الوضاء سطع في ذلك الغيهب الذي احلولك في سماء مصر فبدده ، واستطاع الناس أن ينظروا ولكن ماذا رأوا ؟... رأوا أنهم في القرن التاسع عشر وأن الغرب واقف منهم موقف الإنسان العاقل من الحيوان الأعجم يرميهم بنظرات السخرية وهو دائب في سبيل الحياة الصحيحة، مجد في تذليل المادة فبهتوا ودهشوا".

ومع أن البعوث العلمية ومدرسة الألسن والمطبعة وصحيفة الوقائع المصرية تمت جميعها بعد موت نابليون (١٧٦٩-١٨٢١) الذي سرعان ما تخلى عن أهداف الثورة الفرنسية وأعلن نفسه امبراطوراً وقام بمغامرات انتهت بهزائم مرة ، فإن الزيات يعزو كل تلك الأعمال للبطل العظيم فيقول :" كان ذلك كله وقوداً جزلاً للقبس الذي ألقاه نابليون بمصر، ونفخ فيه محمد على فـذكا واشتعل وامتد لهيبه إلى الشام وسائر بلاد العرب فأيقظ النيام وبدد الظلام".[٤٠]

٤- طال الجدل حول الاحتفالية – بالنقد – بعض الجهات العلمية مثل الجمعية التاريخية المصرية ، مما دعا القائمين عليها لتفسير خلفية الجدل الذي دار بمكتبة القاهرة الكبرى التي استضافت ندوة الجمعية عن الحملة الفرنسية على مصر – دراسة تقويمية – في المدة من ١٧-١٩ مارس ١٩٩٨م ؛ "فرغم حرص مقرر عام الندوة وكذلك رئيس الجمعية على تأكيد أن الاهتمام بعقد ندوة عن الحملة بعيد تمام البعد عما يشاع عن نية بعض الجهات الاحتفال بالمناسبة، وأن الجمعية المصرية للدراسات التاريخية تتناول مثل هذه الموضوعات في إطار أكاديمي هدفه إلقاء الأضواء على الأحداث المهمة في تاريخ مصر خاصة والأمة العربية عامة ، وإعادة تقويم تلك الأحداث بصورة موضوعية، فقد شغلت المنصة خلال الأيام الثلاثة للندوة بتكرار ذلك رداً على مداخلات بعض الحضور الذين وجدوا –على ما يبدو – في عقد الندوة في هذا المكان بالذات مناسبة لإعلان احتجاجهم على نية الاحتفال بالحملة الفرنسية، وإدانتهم لدور وزارة الثقافة في هذا الصدد، وأضطر الأستاذ كامل زهيري أن يطلب الكلمة في كل مرة ليروي قصة اللجنة المصرية الفرنسية التي اجتمعت للنظر في الاحتفال بالعلاقات الثقافية بين البلدين، وبدا الأمر وكأنه نوع من تصفية الحسابات بين أنصار تناول الحملة الفرنسية بالدراسة ومعارضيها في هذا الوقت بالذات، وصب البعض جام غضبهم على الجمعية المصرية للدراسات التاريخية وعدوها ضالعة في إحياء ذكرى الحملة الفرنسية التي كانت عملاً استعمارياً محضاً.

ومن الجدير بالتذكير (للحقيقة والتاريخ) أن غالبية أصحاب المداخلات التي كالت الاتهامات للجمعية التاريخية كانوا من عابري السبيل الذين جاء كل منهم لحضور جلسة واحدة لا بهدف مناقشة ما يطرح على المنصة من أفكار، وإنما بهدف إعلان موقفه السياسي من فكرة الاحتفال بالحملة الفرنسية التي لم تكن واردة أصلاً، وعندما أكد مقرر عام الندوة ذلك في ختام الجلسة الأخيرة أساءت أخبار الأدب نقل ما دار ، بل وأساءت بصورة واضحة إلى شخص رئيس الجلسة الأخيرة نيللى حنا، وهي عالمة فاضلة تعد من عمد المتخصصين

في مصر في العصر العثماني، ولأعمالها حضور بارز على الساحة الأكاديمية الدولية، فزعم من كتب تحقيق أخبار الأدب أنها كانت تمر أمام مكتبة القاهرة الكبرى فطلب منها الدخول لرئاسة الجلسة وأنها لا علاقة لها بالموضوع (كذا) وهو ما يدعو إلى الأسف بقدر ما يثير الاشمئزاز".[٤١]

٥- بين التأييد والمعارضة، وبعيداً عن عدم جدية بعض المحايدين ، فقد برزت – بخصوص الاحتفالية – بعض الآراء المعقولة ؛ منها رأي الصحفي محمد حسنين هيكل، حين ذكر أن :" الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران كان ضيفنا في الأهرام عام ١٩٧٤ (وقتما كان في المعارضة) وقمت بترتيب لقاء له مع مجموعة من المثقفين منهم توفيق الحكيم، وحسين فوزي ولويس عوض وغيرهم .. حسين فوزي بالتحديد تحدث عن دور الحملة الفرنسية في يقظة مصر الحديثة .. وهذا الكلام لفت نظر ميتران .." بعد ذلك بسنوات ميتران أصبح رئيساً لفرنسا ، وفي منزله الشخصي التقى هيكل :" قال لي : ما رأيك فيما كان يقال لديكم في الأهرام عن نابليون .. هل يمكن أن يحدث فيه شيء .. فقلت له ممكن .. لكن ذلك يتوقف على اختيار الزاوية التي يتم بها .."

ويواصل هيكل روايته :" فوجئت به بعد ذلك قبل آخر مرة أراه فيها في باريس يحدثني عن الاحتفال بالحملة الفرنسية فقلت له إن ذلك مستحيل .. ممكن الاحتفال ببعض التواريخ الأخرى غير الحملة .. بمعنى أننا نستطيع الاحتفال بحجر رشيد عندما فك شامبليون رموز الحروف الهيروغليفية .. ويمكن الاحتفال بظهور الطبعة الأولى من كتاب وصف مصر .. لكن لايمكن الاحتفال بالحملة في حد ذاتها .. أبدى (ميتران) اندهاشه قائلاً: مصر وافقت .. فقلت له أنني أستغرب على حدث فيه نابليون لأنه لا يمكن الاحتفال به"..!

يذكر هيكل أيضاً: " أن المسائل تم ترتيبها ودخلت في طور غريب جداً .. وقد حضر لي السفير الفرنسي السابق وذكر أنه سمع أنني تحدثت مع البعض وأعارض الحملة .. وقال ما مؤداه أن الوقت قد تأخر وأن هناك اتفاقيات سوف توقع... خسارة كبيرة أن يتم تشويه الاحتفالية ... فقلت له :" إنني في التاريخ لم أر شعباً يحتفل بوصول غاز إلى بلده .. وقلت له اختاروا زاوية أخرى .. لكن الاحتفال بالحملة كارثة...".[٤٢]

٦- على أن أخطر ما طرح ؛ سؤال على شكل " مانشيت "؛ هل أجهضت الحملة النهضة ؟ .. جاء تحته:

" السؤال الذي يتردد كثيراً الآن هو : لماذا نحتفل بالحملة الفرنسية ؟

والسؤال على بداهته يخفى سؤالاً أبعد هو : هل كانت الحملة من معوقات التطور العربي فيما بعد ؟

عدد كبير من مثقفينا يوافقون ؛ جاءت الحملة بالحضارة لتؤثر بالإيجاب في التطور العربي في ذلك الوقت وجماعة أخرى ترفض ، تنفي ، تدرس ، تؤكد، تغضب ؛ وهل كانت بلادنا جثة هامدة قبل أن يأتي الغرب ليبعث فيها الحياة؟

ويلخص هذا كله سؤال استنكاري آخر ، هو: ألم تأت الحملة – بالفعل – لتجهض التطور العربي الطالع من القرون السابقة وخاصة القرن الثامن عشر، وقد كان هذا كفيلاً – لو ترك الشرق لشأنه– أن يمضي في سياق حضاري مغاير للغرب ؟

هذا الاتجاه يجد اهتماما كبيراً به في الفترة الأخيرة ، وقد مثل هذا الاتجاه عدد كبير من المثقفين والمؤرخين المصريين (بعيدا عن المدرسة الاستشراقية) ولعل أبرز هؤلاء هو: د/ رؤوف عباس المؤرخ المصري المعروف.

فهل اجهضت الحملة – بالفعل– التطور العربي؟

وقد سبق د. رؤوف عدد كبير ممن أكدوا علي هذا وحاولوا البرهنة عليه، نجد هذا لدي بيتر جران في كتابه الملحوظ عن الجذور الإسلامية للرأسمالية في مصر، ومكسيم رودنسون عن الإسلام والرأسمالية ، وعفاف لطفي السيد ولويس عوض في كتابه عن الفكر المصري ومحمود أمين العالم وسمير أمين وعبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم وليلي عبد اللطيف وعبد الله عزباوي ..وأكثرهم يعتمد علي كتابات المقريزي وابن تغري بردي والظاهري والعمري وابن دقماق، كما يعودون إلي قوائم المخطوطات قبل الحملة الفرنسية في دار الكتب وجامعة الأزهر ومكتبات الإسكندرية وسوريا واسطنبول، وسجلات المحاكم الشرعية..الخ.

ولعل د. رؤوف عباس كان آخر من أكد علي هذه الفرضية سواء في الكتاب الذي انكب علي ترجمته ونشر منذ فترة وجيزة (تجار القاهرة في العصر العثماني) من تأليف د. نيللي حنا، أو في تبنيه لكتاب بيترجران ومراجعته قبل ذلك ، عند ترجمته إلي العربية ، أيضاً في عديد من كتاباته المتناثرة أو الرسائل التي أشرف عليها في هذا الإتجاه.

فلنتمهل أكثر عند تجار القاهرة في العصر العثماني ونحن نحاول أن نجيب عن السؤال المطروح حول فرضية اجهاض الحملة للتطور العربي في سياق

تاريخي مغاير للتطور الغربي. من البداية يؤكد الكتاب هذه الفرضية ، ومنذ التقديم يعجب د/ رؤوف أن يكون المؤثر الخارجي هو الفاعل في تحريك عجلة التغير والمؤثر الخارجي هو الحضارة الغربية "وكأن مصر كانت عاجزة تماماً عن الحركة ، قعيدة لمدة ثلاثة قرون ، فلم تنهض إلا بعدما مد الغرب إليها يده"

وهو يستطرد – حول هذا الفرض الخاطئ – فيضيف أن "المجتمعات يمكن أن تتطور وفق سياق تاريخي مختلف عن النهج الغربي ، كاشفة عن فساد الاستنتاجات التي توصل إليها المستشرقون في دراساتهم حول العصر العثماني عامة ، وتطور مصر في ذلك العصر خاصة ، مؤكدة أن الثقافة الوطنية العربية الإسلامية توافرت لديها في هذا العصر مقومات التطور ، وان قدوم الغرب لم يكن بعثاً للحياة في مجتمعاتها ، وإنما كان من معوقات تطورها".[٤٣]

ورغم أن هذا التحليل يرفضه د/ يونان لبيب رزق ، ويؤكد أن نهضة محمد على لم تأت من داخل مصر وإنما من خارجها ، وأنه لم تكن هناك رأسمالية يمكن تطويرها، ولا يجب أن نحمل التاريخ فوق ما يطيق.[٤٤] فإنه – أي التحليل – ينقلنا من إشكالية الشكل – الاحتفال من عدمه – إلى الاشكالية الأكبر ؛ إشكالية الجوهر ... تطور الفكر المصري الحديث ، وهي الإشكالية التي عبرت عن نفسها في ندوة الجبرتي (١٦-٢٣/أبريل ١٩٧٤) حيث سحب د/ أحمد عزت عبد الكريم البساط من تحت أقدام الفرنسيين:" فقد ذهب كل شيء بذهابهم ، وحين بدأ محمد علي إنشاء المدارس والمطابع بدأ من الصفر، إذ لم يجد شيئاً مما أنشأه الفرنسيون ".[٤٥]

بينما يرصد د/ إبراهيم العدوي – في نفس الندوة واعتماداً على نفس المؤرخ – الصراع بين أجيال العصور الوسطى والعصر الحديث – نتيجة الوجود الفرنسي – حول قضيتين أساسيتين ؛ إحداهما مدى الارتباط بين العقيدة والعمل، والثانية كيفية التجاوب مع الحضارة الأوروبية. وأوضح أن التجاوب الحضاري – بناء على الجبرتي – صار سريعاً بين أجيال الفكر الحديث وبين الإقبال على العلم الغربي، وضرب لذلك مثالاً بالشيخ حسن العطار ، الذي أصبح من دعاة التجديد والعمل على أن تأخذ مصر بالحضارة الأوروبية لاستعادة تقدمها وأمجادها.[٤٦] بينما رأى المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي أن الثورة الاقتصادية والاجتماعية التي تولى تنفيذها محمد على إنما كان الفرنسيون من رسموا خطوطها.[٤٧]

وفي محاولة منا لحسم هذه القضية الجدلية – التي لا ينفع فيها دليل وإلا

لأتحفنا به هؤلاء المؤرخون الكبار – لجأنا إلى الإحصاء التاريخي بتحليل محتوى يوميات الجبرتي. فالإحصاء التاريخي يلجأ إليه باحث التاريخ حين لا يكون لديه دليل محسوس.(٤٨) وتحليل المحتوى – أو المضمون – أحد أساليب الإحصاء التاريخي، ويعرف بأنه: "الفحص المنظم والكمي للكلمات أو الأفكار أو المواضيع التي تتكرر في مادة محدودة معينة. وقد برزت أهمية تحليل المحتوى قبل الحرب العالمية الثانية وأثناءها ، حيث استخدم على نطاق واسع في تحليل المواد الصحفية المنشورة بالجرائد والمجلات والمواد الإذاعية والتليفزيونية والفيلمية. فضلاً عن تحليل الخطب والرسائل والمحادثات والصور للوصول إلى معرفة العقلية الكامنة وراء هذا الإنتاج الإعلامي والدعائي، وكشف الأساليب الدعائية واكتشاف الميول والاتجاهات السياسية والعقائدية من خلال التعبيرات المكتوبة أو المنطوقة.

ويعد تحليل المحتوى من الأساليب الهامة للبحث التاريخي بصفة خاصة في الحالات التي يكون من الصعب الحصول فيها على معلومات بصورة مباشرة كالدراسات التي تجري وثائقها في أماكن أو فترات بعيدة. مثال على ذلك حالة دراسة ثقافة بلد معين في زمن معين، في هذه الحالة يمكن الرجوع إلى الصحافة والإذاعة والتليفزيون في هذه البلد وتكوين رأي حول ثقافة هذه البلد وذلك بتحليل المحتوى لبعض النصوص الملائمة.(٤٩)

ومن المشكلات التاريخية التي استخدم تحليل المحتوى لحلها قضية من التاريخ الأمريكي تمثلت في جدال نشأ حول مؤلف ١٢ مقالاً فيدرالياً ، حيث إدعى كل من الكسندر هاميلتون Alexander Hamilton وجيمس ماديسون. James Madison تأليفها ، وكانت المقالات الفيدرالية قد نشرت في عام ١٧٨٨/١٧٨٧ بواسطة هاملتون ، ماديسون ، وجاى Jay ، وكانت المقالات تصدر في صحيفة نيويورك تحت اسم مستعار وبغرض حث المواطنين على الموافقة على الدستور، وقد أصبح لهذه المقالات فيما بعد أهمية سياسية، كما كانت تعد مصدراً للمعلومات، بالإضافة إلى اتخاذها مصدراً لتفسير قصد واضعي الدستور في قضايا معينة أونيتهم.

وقد كان معلوماً مؤلفو هذه المقالات بصورة عامة ولكن دون تخصيص ، وبعد وفاة هاميلتون في ١٨٠٧ ، أعلن ماديسون في ١٨١٨ قائمة بمؤلفاته بعد اعتزاله منصب رئاسة الجمهورية وبعدها ظهرت قوائم أخرى بادعاءات معارضة لها . وكان الخلاف حول ١٢ مقالاً ، وظل النزاع قائماً حول مؤلف

هذه المقالات ماديسون أم هاميلتون وذلك لمدة قرن ونصف . ومن الواضح أن سبب ظهور هذه المشكلة هو أن ماديسون وهاميلتون لم يسرعا بعرض قوائم مؤلفاتهما حين صدورها أو بعد سنوات قليلة ، وكذا بسبب إعلان ماديسون لقائمته بعد وفاة هاميلتون . وقد كانت هناك صعوبات كثيرة أدت إلى عدم إمكان تعيين المؤلف الحقيقي لهذه الإثنتي عشرة مقالة . فالمحتوى السياسي لهذه المقالات لم يكف لإعطاء دليل مقنع لترجيح واحد على الآخر ، إذ أنهما في البداية كانت لهما اتجاهات مشتركة، ولكن بعد فترة أصبحا عدوين سياسيين لدودين ، لدرجة أنه في مناسبات متعددة كان كلاهما يتخذ موقفاً معارضاً حتى لكتاباته السابقة . وتمت محاولات للتمييز بين طريقتيهما في الكتابة ، غير أنها لم تنجح حيث أن طريقتيهما في الكتابة كانتا متشابهتين لدرجة كبيرة ، ففي عام ١٩٤١ قام عالم الإحصاء موستلر Frederick Mosteller مع ويليامز Frederick Williams بعمل مشترك ، تضمن احتساب متوسط طول الجملة للكتابات الأخرى غير المتنازع عليها لكلا المتنافسين ، فكانت ٣٤,٥ ، ٣٤,٦ لكل من هاميلتون وماديسون على الترتيب.

ومن المحاولات التي أجريت في هذا المجال– أيضا– ، فحص ٥٠ مقالاً لماديسون و٤٨ مقالاً لهاميلتون ، وتم احتساب معدل استخدام بعض الكلمات مثل While –Whilst ، ويعد كلا منهما بديلاً للآخر . وقد أفصحت المقارنة عن ترجيح كفة ماديسون باعتباره كاتب هذه المقالات ، غير أنها لم تعد دليلا قوياً وكافياً . ومن المحاولات الأخرى التي أجريت في هذا المجال – كذلك – عرض التكرار النسبي لبعض الكلمات الأخرى مثل Innovation– Commonly – War – وقد تم إعداد توريع تكراري لكل كلمة ، كما تم حساب معدل تكرار بعض الكلمات الأخرى لتوفير متطلبات الأساليب الإحصائية حيث يشترط بعضها فحص كلمات تكون مستقلة تماماً عن محتوى أو مضمون النص Non-Contextual Words، ولهذا الغرض تم إعداد توزيع تكراري مقارن لكل كلمة من الكلمات: By –From –To وقد تم إعداد جدول يحوي ٣٠ كلمة تم اختيارها بصورة مختلفة حسب درجة علاقتها بمحتوى النص degree of contextuality ، وتم احتساب معدل استخدام كل كلمة مع إجراء المقارنة بين كل من ماديسون وهاميلتون ، وباستخدام أساليب الاستقراء الإحصائي مع الاستعانة بالحاسب الآلي تم التوصل إلى النتائج ، وهي تشير إلى ترجيح تأليف هذه المقالات المتنازع عليها بمعرفة ماديسون بدرجة كبيرة.[٥٠]

والمصدر الذي اعتمدنا عليه – لتحليل محتواه – هو كتاب " عجائب الآثار

في التراجم والأخبار" لمؤلفه الشيخ "عبد الرحمن الجبرتي" الذي ولد عام ١٧٥٤م، وتوفي بين عامي ١٨٢٤- ١٨٢٥م ، وكانت هذه الفترة فترة انتقال من حال إلى حال، بل هي ثورة كبرى انتقلت بها مصر من طور من أطوار تاريخها الطويل المفعم بعبر الدهر إلى الطور الذي امتد إلى الزمن الذي نعيش فيه.(٥١)

ويشير " أرنولد توينبي" إلى التشابه البعيد بين تجربته الشخصية – كأوربي شهد مستهل شبابه الحرب العالمية الأولى – والتجربة التي خاضها الجبرتي في جيله بمصر ، فقد بلغ الجبرتي مرحلة الشباب في الطور الأخير من عهد الاستقرار ، وعاش ليعاين التدمير الدرامي الذي فجأ نظاماً مستقراً . كان ذلك وقتما استولى نابليون على مصر بغتة ، بغزوها واحتلالها. وإذا كان الاحتلال الفرنسي لمصر حدثاً عابراً ، فلقد امتد بالجبرتي العمر ليشاهد محمد علي يتعهد ويتولى تنفيذ ثورته الاقتصادية الاجتماعية.

ولم يقتصر الحال بالجبرتي على أن يعيش في خضم هذه التقلبات غير العادية، فقد منح إدراك مغزاها ، وأوتي أيضاً المقدرة العلمية على تسجيلها بإحساس صادق يتيح لقارىء روايته للأحداث أن يتفاعل مع تجربته عاطفياً مثلما يتجاوب معه فكرياً.(٥٢)

وكتاب عجائب الآثار في التراجم والأخبار– الإطار المرجعي لدراستنا– عبارة عن ثلاثة أجزاء، يبدأ الجزء الأول (١١٠٦هـ/١٦٩٤م) وينتهي (١٢٠٠هـ/ ١٧٨٥م)، ويبدأ الجزء الثاني (١٢٠١هـ/١٧٨٦م) وينتهي (١٢١٩هـ/ ١٨٠٤م)، ويبدأ الجزء الثالث (١٢٢٠هـ/١٨٠٥م) وينتهي (١٢٣٦هـ/١٨٢٠م).

ويتميز الجبرتي عن غيره من المؤرخين بما يلي :

أولاً: دقة الجبرتي – للجبرتي دقة المؤرخ واستقصاؤه للحوادث وتحفظه في ذكرها. فهو يقول في مستهل حديثه عن عام ١٢٢٥هـ/ ١٨١٠م (وانقضت السنة بحوادثها التي قصصت بعضها إذ لا يمكن استيفاؤها للتباعد عن مباشرة الأمور وعدم تحققها على الصحة وتحريف النقلة وزيادتهم ونقصهم في الرواية فلا أكتب حادثة حتى أتحقق صحتها بالتواتر والاشتهار وغالبها من الأمور الكلية التي لا تقبل الكثير من التحريف. وربما أخرت قيد حادثة حتى أثبتها ويحدث غيرها وأنساها فأكتبها في طيارة حتى أقيدها في محلها إن شاء الله تعالى عند تهذيب هذه الكتابة) ويقول في كلامه عن تراجم الأمراء:" ولم أخترع

شيئاً من تلقاء نفسي والله مطلع على أمري وحدسي).

ثانياً: الموضوعية – وموضوعية الجبرتي تبين من دقته، وتبين كذلك من أنه يؤكد أنه يكتب للحقيقة والتاريخ. فهو يقول في مستهل كتابه (ولم أقصد بجمعه خدمة ذي جاه كبير أو طاعة وزير أو أمير ولم أداهن فيه دولة بنفاق أو مدح أو ذم مباين للأخلاق لميل نفسي أو غرض جسماني) ولكن هذه الموضوعية لا تجعل من الجبرتي تاريخاً بارداً ، فكتابات الجبرتي تفيض بالحياة الدافئة.

والسبب في ذلك أن الجبرتي ينفعل بالأحداث انفعالاً عميقاً ، وأول ما يسترعى النظر لمن يقرأ الجبرتي ، حب الرجل لبلده التي شاركها في أفراحها ومصائبها بكل قطرة فيه ، فهو يكتب عنها وكأنه يكتب بدمه ، فالقارىء للجبرتي يحس دائماً أنه يضع يده على نبض الحياة ، وأنه يعيش في الجو الحقيقي لمصر وللعصر وقد ساعد على ذلك قدرة الجبرتي على الدخول مباشرة إلى قلب الموضوع ، ورسم صورة كاملة ببضع ضربات من فرشاته.(٥٣)

وفوق الدقة والموضوعية فإن روعة عجائب الآثار ليست في اكتمال الصنعة أو تمام الصقل ، بل هي في انتقال الكتاب لقرائه على النحو الذي نما به في يد المؤلف، فهي تقييدات بنت ساعتها ، وهو وثائق وروايات مسجلة بنصوصها وعربيتها وأعجميتها، وهو قطع منمقة، وهو خواطر تسنح ، والعجيب أن ذلك كله لا يتنافر ، بل تنسجم عناصره المتباينة في تركيب متوازن، وينتقل القارىء من متن إلى متن – إن صح القول – دون أن يضطرب انتباهه أو ينفر من الكتاب، وقد يرجع هذا إلى أن الجبرتي أضفى على المادة من شخصيته ما أكسبها ذلك الانسجام العجيب، أو لأن الجبرتي " رجل فن " عرف كيف يخفى الصنعة بتجنب مظاهر الصنعة.(٥٤)

ولقد استخدمنا الحاسب الآلي لتحليل محتوى كتاب عجائب الآثار في التراجم والأخبار، فاخترنا من مفردات الجبرتي ما يفيد التغير والتطور والاصلاح والنظام والانتظام.. أو نقيضها من ركود أو فساد أو فوضى أو عربدة أو فردة.. ثم عددنا تكرارات هذه المفردات بحيث تعكس الفترة التاريخية، فإن زادت – أو سادت – المفردات الأولى كان المجتمع في حالة موجبة تفرز تطوراً ، أو تيسر ذلك في مرحلة تالية . وإن كان العكس يكون المجتمع في حالة سالبة تستنزف التطور السابق أو تعطل التطور اللاحق.

وعليه فقد اخترنا السنوات الأربع التي سبقت الحملة الفرنسية، والسنوات الأربع التي تلتها لنستشف مس خلال المفردات وتكراراتها حال المجتمع

المصري – في هاتين الفترتين _ بين الإيجاب والسلب أو بين التطور ونقيضه. أما المفردات التي تعكس الحالة الموجبة فكانت:

أنشأ.. تعمير.. عمارة.. النعمة.. النظام.. الحسابيات.. الهندسيات.. الهندسة.. المساحة.. معمل.. علماء.. علم.. العلوم العقلية.. إلخ.

وأما المفردات التي تعكس الحالة السالبة فكانت:

ظلم.. جور.. فردة.. الفردة.. الفرد.. تجريدة.. مقتلة.. الغلاء.. المغارم.. هرب.. أذية.. رشوة.. السخرة.. التسخير.. عربدة.. قهر.. منهوبات.. المنهوبات.. نهب.. الخطف.. فتنة.. كرشة.. ضجة.. زعجة.. الحرب.. عساكر.. العسكر.. ثارت.. ضرر.. الضرر.. عصبة.. الذل.. كبسوا.. نصراني.. النصراني.. القبط.. الذمي.. قبض.. المكوس.. الكلف.. إلخ.

وقد نضيف حروف الجر أو العطف في أول المفردة أو الضمائر في آخرها، كما استبعدنا المفردات التي لا تنتظم في السياق – قياس الإيجاب أو السلب – مثال ذلك : كلمة " جور " بمعنى الظلم فإنه يخرج من حساب التكرارات مرجان جور (ج١، ص١٠٢) ، ويخرج منه جور الشريف، لأن الأولى تتعلق باسم شخص ، والثانية مرتبطة بالحجاز وليس بمصر.

أيضا، فإن كلمة (فرد) قد تأتي بمعنى (فَرْدْ) وقد تأتي جمعاً لكلمة (فِرْدة)، وتهمنا الثانية بالقطع. لكن الرجوع إلى متن يوميات الجبرتي ضروري عند إحصاء كل مفردة لاستكناه معناها والتأكد من انتظامها في السياق المشار إليه سابقاً.

وفيما يلي جدولان تكراريان لبعض المفردات الموجبة وبعض المفردات السالبة التي وردت في يوميات الجبرتي (الجزء الثاني) فيما بين سنتي ١٢٠١-١٢١٩هـ/١٧٨٦-١٨٠٤م ، وقد قسمناها إلى أربع فترات ، الفترة الأولى تتناول السنوات من ١٢٠١-١٢٠٨هـ / ١٧٨٦-١٧٩٣م ، والفترة الثانية تتناول السنوات الأربع التي سبقت الحملة الفرنسية من ١٢٠٩-١٢١٢هـ/ ١٧٩٤-١٧٩٧م ، ثم فترة الحملة الفرنسية من ١٢١٣-١٢١٥هـ /١٧٩٨-١٨٠١م ، أما الفترة الرابعة فتتناول السنوات من ١٢١٦-١٢١٩هـ/١٨٠١-١٨٠٤م.

جدول (١) تكرارات بعض المفردات الموجبة

اللفظ / السنوات والصفحات	١٢٠١-١٢٠٨هـ ص ١-١٦٦	١٢٠٩-١٢١٢هـ ص ١٦٦-١٧٨	١٢١٣-١٢١٥ ص ١٧٩-٤٧١	١٢١٦-١٢١٩ ص ٤٧٢-٦٥٦
أنشأ	٢			١
تعمير	٢			٣
الحسابيات	٢			
علم	٦	١	٢	
علماء	٦	٢	٧	١
العلوم العقلية	٣			
عمارة	١		٤	٧
المساحة				
معمل	١		١	
النظام	١		٤	٢
النعمة	٢			١
الهندسة	٢			
الهندسيات			١	

جدول (٢) تكرارات بعض المفردات السالبة

اللفظ / السنوات والصفحات	١٢٠١-١٢٠٨هـ ص ١-١٦٦	١٢٠٩-١٢١٢هـ ص ١٦٦-١٧٨	١٢١٣-١٢١٥ ص ١٧٩-٤٧١	١٢١٦-١٢١٩ ص ٤٧٢-٦٥٦
أذية			١	٣
تجريدة	٤		١	١
ثارت				٢
جور	١	١		٢
الحرب	٧		٤٣	١٤
الخطف			١	٢
الذل			٢	٢
الذمي	١		١	
رشوة	٢			
زعجة	٣		١	١
السخرة/التسخير				٥
ضجة			٣	٣

ضرر			٣	٢
الضرر			٥	٦
ظلم	١		٢	٤
عربدة		١		٥
عساكر	٦		٢٧	٢٢
العسكر	١٨		٨٩	٩٣
عصبة	١		٢	٢
الغلاء	٣		٢	٤
فتنة	١		٩	٥
الـفرد	١		١	١٠
فردة	١		٤	١٠
الفردة	٤		١١	١١
قبض	١٠		١٢	١٠
القبط	٤		٢٥	٩
قهر	٢	١	٥	٦
كبسوا	١		١	
كرشه			١	١
الكلف	٦		٤	٥
المغارم				٣
مقتلة				٥
المكوس	٣		٤	٤
منهوبات			٢	١
المنهوبات			٢	٣
نصراني			٥	٦
النصراني			١٠	١
نهب	٥		٨	٣
هرب			٤	٦

من تكرارت مفردات الجبرتي الموجبة والسالبة في الفترتين محل الدراسة تتضح بعض الملامح العامة الآتية:

١- يلاحظ بصفة عامة كثرة الألفاظ الدالة على السلب مقارنة بالألفاظ الدالة على الإيجاب مما يعطي صورة عامة عن الفترة المذكورة.

٢- قد يغني تكرار بعض الألفاظ عن نقيضها ، فإذا زادت تكرارات كلمة الفساد فمعنى ذلك قلة الإصلاح ، وإذا زاد نشاط العسكر قل نشاط العلماء، وكلما

ساد الظلم قل العدل .... وهكذا.

٣- يذكر الجبرتي عن السنة التي جاءت فيها الحملة الفرنسية أنها :" أول سنى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة، وتضاعف الشرور وترادف الأمور وتوالي المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الأهوال واختلاف الأحوال ، وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب وتواتر الأسباب.."[٥٥] وبالاستقراء الإحصائي للتكرارات السالبة يتأكد أن الفترة التي تلت خروج الفرنسيين كانت الأسوأ، وبالتالي فإنها – في رأينا – لا تمثل وسطاً جيداً لتوصيل الحضارة– إن صح التعبير – . فقد تساوت مساوىء الفترة التي تواجد فيها الفرنسيون في مصر مع الفترة التي تلت خروجهم طبقاً لتكرارت مفردات : الضرر (٨-٨) ، الذل (٢-٢) ، ضجة (٣-٣) ، كرشه (١-١) ، تجريدة (١-١) ، زعجة (١-١) ، عصبة (٢-٢)، العسكر والعساكر (١١٦-١١٥) .

في حين زادت مساوئ الفرنسيين طبقاً لتكرارات مفردات: النهب (١٢-٧)، الفتنة (٩-٥)، الحرب (٤٣-١٤)، النصارى والقبط والذميين (٤٣-١٦). بينما زادت مساوىء الفترة الثانية عن فترة الحملة الفرنسية طبقاً لتكرارات مفردات: الظلم والجور (٦-٢)، الفردة (٣١-١٦)، الغلاء (٤-٢)، الهرب (٦-٤)، العربدة (٥-صفر)، القهر (٦-٥)، مقتلة (٥-صفر)، الأنية (٣-١)، الخطف (٢-١)، المكوس والكلف والمغارم (١٢-٨).

وبالاستقراء الإحصائي للتكرارات الموجبة يتأكد – أيضا – أن الفترة التي تلت خروج الفرنسيين لا تمثل وسطاً جيداً لتوصيل الحضارة – إن صح التعبير – وإذا كانت نسبة التعمير قد زادت فإن ذلك لا يمثل تطوراً حقيقياً ، وتفسير ذلك عند الجبرتي ، إذ يقول في أحداث شهر رجب ١٢١٨هـ/١٨٠٣م :" وفي أواخره نبهوا على تعمير الدور التي أخربها الفرنسيس فشرع الناس في ذلك وفردوا كلفها على الدور والحوانيت والرباع والوكائل وأحدثوا على الشوارع السالكة دروباً كثيرة ، لم تكن قبل ذلك وزاد الحال وقلد أهل الأخطاط بعضهم كما هو طبيعة أهل مصر في التقليد في كل شيء ".[٥٦]

أيضا فإن كلمة النظام وإن ذكرت بعد خروج الفرنسيين إلا أنها اقتصرت على الشكل دون الجوهر كما أكد الجبرتي ، فقد ذكر في أحداث شهر المحرم سنة ١٢١٧هـ/ ١٨٠٢م:" وفيه اتخذ الباشا عسكراً من طائفة التكرور الذين يأتون إلى مصر بقصد الحج فعرضهم واختار منهم جملة وطلبوا الخياطين ، ففصلوا لهم

قناطيش قصارا من جوخ أحمر وألبسة من جوخ أزرق وصدريات وجميعها ضيقة مقمطة مثل ملابس الفرنسيس وعلى رؤوسهم طراطير حمر ، وأعطوهم سلاحاً وبنادق وأسكنوهم بقلعة الجامع الظاهري خارج الحسينية وجعلوا عليهم كبيراً يركب فرساً ويلبس فروة سمور وجمع الباشا أيضا العبيد السود ، وأخذهم من أسيادهم بالقهر وجعلهم طائفة مستقلة وألبسهم شبه ما تقدم وأركبهم خيلاً وجعلهم فرقتين صغاراً وكباراً واختارهم للركوب إذا خرج إلى الخلاء وعليهم كبير يعلمهم هيئة اصطفاف الفرنسيس وكيفية أوضاعهم والاشارات بمرش واردبوش ، وكذلك طلب المماليك وغصب ما وجده منهم من أسيادهم واختص بهم وألبسهم شبه لبس المماليك المصرية وعمائم شبه البحرية الأروام وبلكات وشراويل ، وأدخل فيهم ما وجدوه من الفرنسيس وجعل لهم كبيراً أيضا من الفرنسيس يعلمهم الكر والفر والرمي بالبنادق وفي بعض الأحيان يلبسون زرديات وخوذاً وبأيديهم السيوف المسلولة وسموا ذلك كله النظام الجديد"(٥٧).

لكنه عاد وذكر في أحداث شهر رجب من السنة التالية أنه :" ورد الخبر بوقوع حادثة بالإسكندرية بين عساكر العثمانية وأجناس الافرنج المقيمين بها واختلفت الرواة في ذلك ، وبعد أيام وصل من أخبر بحقيقة الواقعة وهي أن على باشا رتب عنده طائفة من عسكره على طريقة الافرنج فكان يخرج بهم في كل يوم إلى جهة المنشية ويصطفون ويعملون مرش واردبوش ثم يعودون. ذلك مع انحراف طبيعتهم عن الوضع في كل شيء فخرجوا في بعض الأيام ، ثم عادوا فمروا بمساكن الافرنج ووكالة القنصل ، فأخرج الافرنج رؤوسهم من الطيقان نساء ورجالاً ينظرون ركبهم ويتفرجون عليهم ، كما جرت العادة فضربوا عليهم من أسفل بالبنادق فضرب الافرنج عليهم أيضا ، فلم يكن إلا أن هجموا عليهم ودخلوا يحاربونهم في أماكنهم والافرنج في قلة ، فخرج القناصل الستة ومن تبعهم ونزلوا إلى البحر وطلعوا غليون الريالة وكتبوا بصورة الواقعة وأرسلوه إلى اسلامبول وإلى بلادهم ، وأما العسكر أتباع الباشا ، فإنه لما خرج الافرنج وتركوا أماكنهم دخلوا إليها ونهبوا متاعهم وما أمكنهم "(٥٨). إنه تقليد شكلي مس المظهر دون الجوهر بدليل قول الجبرتي :" ذلك مع انحراف طبيعتهم في كل شيء".

٤- اتصالاً بالتكرارات الموجبة – وبتجاوز الفترة – فإن كلمة (النظام) تكررت في يوميات الجبرتي ٢٧مرة ، ١٦ منها ارتبط بالفترة التي سجلها الجبرتي عن فترة حكم محمد علي ، وكذلك كلمة (معامل) فقد تكررت ٩ مرات على امتداد اليوميات ، ٧ منها مرتبطة بفترة حكم محمد على التي سجلها الجبرتي ، وهو ما يعطي دلالة لها مغزاها هنا.

عموماً – ومن خلال العرض السابق – فقد طرحت أربع بدايات محتملة لتطور الفكر المصري الحديث :

أولاها؛ تبدأ قبل الحملة الفرنسية ، ويرى أصحاب هذا الرأي أن المجتمع المصري لو ترك لحاله لوصل إلى تطور شرقي ذاتي ، وهي بداية نستبعدها – نحن – لأنها حالة إفتراضية .

ثانيتها؛ مع الحملة الفرنسية باعتبارها المسئولة عن تطور الفكر المصري الحديث، وهو رأي ندفعه برأي د/ أحمد عزت عبد الكريم الذي رأى :" أن كل ما أقامه الفرنسيون قد ذهب بذهابهم . وحين بدأ محمد علي إنشاء المدارس والمطابع بدأ من الصفر، إذ لم يجد شيئاً مما أنشأه الفرنسيون "[٥٩]

وندفعه أيضاً بالإحصاء التاريخي الذي أكد أن الفترة التي تلت خروج الفرنسيين كانت من أسوأ الفترات التي عاشها المصريون تحت الحكم المملوكي – العثماني وأنها استلبت – تقريباً– كل المزايا التي سبقتها ، وأنها لم تكن أبداً وسطاً جيداً لتوصيل الحضارة.

ثالثتها؛ افترضها أرنولد توينبي حين ربط بين الثورة الاقتصادية والاجتماعية التي تولى تنفيذها محمد على وبين الفرنسيين الذين اعتبرهم من رسموا خطوطها".[٦٠]

ونحن ندفع هذا الرأي برأي آخر[٦١] يذهب فيه أصحابه إلى أن انتقال مصر على يدى محمد على إلى مرحلة الرأسمالية إنما تم بتأثير على باشا التبدلنلي، الذي ينتمي إلى أسرة تركية استقرت في ألبانيا في أواخر القرن السادس عشر، وعمل أفرادها بعد ذلك في السلك الإداري والحربي العثماني.

أما على باشا (١٧٤٤–١٨٢٢م) فقد تدخل بمهارة – بعد بلوغه سن الرجولة– في الحروب القائمة بين كبار الأمراء في ألبانيا ، وأبدى ولاءه للسلطان، فعينه الباب العالي متصرفاً لصنجق " دلونيه " ، فقضى على عصابات اللصوص في المنطقة، في نفس الوقت الذي فرض عليها إتاوات ضخمة لحسابه. وفي عام ١٧٨٨، استغل على باشا سخط سكان " يانينه" على حاكمهم وحرسه فدخلها على رأس جيشه، معتمداً على تنظيم سري بها، وجعل أعيانها ينتخبون حاكماً جديداً، ولكنه زيف الوثيقة التي سجلت فيها نتيجة الانتخاب وأعلن نفسه فائزاً، ثم استولى على المناطق المجاورة، وأقام سلسلة من التحالفات مع البنادقة والفرنسيين والإنجليز ، كان يغيرها إذا وجد ميزان القوى يتغير.وفي عام ١٨١١م، ألقى على باشا ببكوات ألبانيا الجنوبية في سجونه، واستولى على أملاكهم وأسر أطفالهم ونساءهم[٦٢].

ومن الناحية الاقتصادية أصبح على باشا أكبر مالك أرض، وأكبر صاحب مواشي، أكبر تاجر في بلده(٦٣)، كما اتخذ العديد من الإجراءات لتشجيع التجارة، ففرض الأمن في البلاد ، وأعاد تمهيد الطرق القديمة ، كما بنى طرقاً جديدة ، وحفر القنوات لتسهيل الري ، وصان الأنهار لجعلها صالحة للملاحة ، وبنى موانيء جديدة. إضافة إلى أنه تولى الالتزام على أملاك السلطان في أقاليمه(٦٤)، ومنها المصايد والملاحات.كما أنشأ في بعض ضياعه ورشاً ومصانع يدوية كبيرة الحجم نوعاً وأقام مصنعاً للبارود وآخر لسبك المدافع(٦٥)، وبنى قلاعه وحصونه وقصوره بواسطة السخرة(٦٦).

ومن الناحية العسكرية حول على باشا التبدلنلي جزءاً من جيشه إلى فرق نظامية حديثة(٦٧) وأنشأ مدرسة عسكرية(٦٨) لهذا الغرض بالقرب من " يانينه" وكان رجال المدفعية لديه تحت إمرة مدربين أوروبيين.

وفي التعليم استخدم على باشا التبدلنلي الخبراء الأجانب بصورة واسعة(٦٩)، ورغم قسوته وطمعه ، فقد بدا كحاكم مستنير ومتقدم ، وكان يهتم بما يجري في أوربا ويجعل مساعديه يترجمون له ما تكتبه الصحف الإفرنجية ، كما كان يلتقي بالرحالة الأجانب ليسألهم عن معلوماتهم، وعمل على كسب رجال العلم لخدمته، ولم يكن على باشا يميز بين المسلمين والمسيحيين ، بل كان يميل نوعاً إلى هؤلاء الأخيرين(٧٠).

لقد كان " الحكم المطلق" لعلى باشا التبدلنلي يمثل – من الناحية الموضوعية– طريقاً مساوماً بين النظام السابق الذي كان يتدهور في ألبانيا والنظام الرأسمالي الوليد . وفي الفرمان الذي وجهه السلطان محمود الثاني إلى قائد جيشه، " خورشيد باشا" قال عن على باشا : " .. لقد تمرد ضد حكومتي تمرداً مليئاً بالوقاحة والإدعاء واكتشفنا بصورة لا تدع مجالاً للشك أنه تفاهم سراً مع الثورة اليونانية ، وأنه أرسل مبالغ كبيرة إلى " كفار" المورة ، ولذا بدا لي موت هذا المجرم أمراً ضرورياً وحتمياً(٧١).

هكذا توافرت لمحمد على – ومن مسقط رأسه – تجربة ينهل منها ، بحيث يمكن القول إن تجربة على باشا التبدلنلي مثلت خطوطاً عامة في التحولات الهامة التي جرت بمصر في ظل محمد على.

رابعتها ؛ ترىبط تطور الفكر المصري الحديث بمحمد على وحده بصرف النظر عن المؤثرات التي شكلت فكره فلولاه – كما نعتقد ، وكما أكد الإحصاء التاريخي– لسارت مصر في النفق المملوكي – العثماني المظلم لمدى لا يعلمه إلا الله.

الهوامش

(١) أخبار الأدب في ١٩٩٧/٦/٢٢.
(٢) أخبار الأدب في ١٩٩٧/٧/٢٠.
(٣) أخبار الأدب في ١٩٩٧/٦/٢٢.
(٤) أخبار الأدب في ١٩٩٨/١/٢.
(٥) الوفد في ١٩٩٨/١/٢٠.
(٦) الشعب في ١٩٩٦/٥/١٤.
(٧) أخبار الأدب ١٩٩٧/١/١٩.
(٨) أخبار الأدب في ١٩٩٧/٢/١٦.
(٩) أخبار الأدب ١٩٩٧/٥/١١.
(١٠) أخبار الأدب ١٩٩٧/٧/٦.
(١١) أخبار الأدب ١٩٩٧/٧/٢٠.
(١٢) أخبار الأدب ١٩٩٧/٧/٢٠
(١٣) أخبار الأدب ١٩٩٧/٨/١٠.
(١٤) أخبار الأدب ١٩٩٧/٨/١٠.
(١٥) الأهرام في ١٩٩٧/١٢/٢٠.
(١٦) مجلة أكتوبر في ١٩٩٧/١٢/٢١.
(١٧) المصور ١٩٩٨/١/٢.
(١٨) الوفد ١٩٩٨/١/٢٠.
(١٩) الشعب في ١٩٩٨/٢/٣.
(٢٠) الأهرام في ١٩٩٨/٢/١٦.
(٢١) روزاليوسف ١٩٩٨/٢/١٦.
(٢٢) الأهرام في ١٩٩٨/٢/٢٣.
(٢٣) الأهرام في ١٩٩٨/٣/٢.
(٢٤) مخرج بريطاني يتكلم الفرنسية واستضافته وزارة الثقافة المصرية للمشاركة في الاحتفالية.
(٢٥) الشعب في ١٩٩٨/٣/١٠.
(٢٦) مجلة الكواكب في ١٩٩٨/٣/٢٤.
(٢٧) الأخبار في ١٩٩٨/٣/٢٥.
(٢٨) أخبار الأدب في ١٩٩٨/٣/٢٩.
(٢٩) الأهرام في ١٩٩٨/٤/١٦.
(٣٠) الشعب في ١٩٩٨/٥/١٦.

(٣١) الأهرام المسائي في ١٩٩٨/١٠/٢٨.
(٣٢) الأهرام ١٩٩٨/١١/١٦.
(٣٣) أخبار الأدب ١٩٩٩/٤/٢٥.
(٣٤) أخبار الأدب ٢٠٠٣/٥/١٨.
(٣٥) أخبار الأدب في ١٩٩٧/٥/٢٥.
(٣٦) أخبار اليوم في ١٩٩٢/٢/٢١.
(٣٧) أخر ساعة في ١٩٩٨/١/٧.
(٣٨) المصور في ١٩٩٨/٥/٢٩.
(٣٩) المصور في ١٩٩٨/١/٢.
(٤٠) أخبار الأدب في ١٩٩٩/٤/٢٥.
(٤١) الهلال مايو ١٩٩٨، ص ص ١٥٢-١٥١٤.
(٤٢) روزاليوسف في ١٩٩٨/٢/١٦.
(٤٣) الأهرام في ١٩٩٨/٣/٢.
(٤٤) الوفد في ١٩٩٨/١/٢٠.
(٤٥) أحمد عزت عبد الكريم : الجبرتي .. مؤرخ مصري على مفرق الطرق ، ندوة الجبرتي ١٦-٢٣أبريل ١٩٧٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، ص ٢٥.
(٤٦) إبراهيم العدوي : الصراع الفكري بين أجيال العصور الوسطى والعصر الحديث كما صوره الجبرتي ، ندوة الجبرتي ، ص ص ٨٢-٨٥.
(٤٧) أرنولد توينبي : عبد الرحمن الجبرتي وعصره ، ندوة الجبرتي ، ص ١٣.
(٤٨) مصطفى زايد : الإحصاء والبحث التاريخي ، المؤسسة المصرية للنشر والترجمة ، ١٩٨٧، ص ٥.
(٤٩) نفسه ، ص ٣٠.
(٥٠) نفسه ، ص ص ٦٢-٦٣.
(٥١) محمد شفيق غربال : عبد الرحمن الجبرتي ، ندوة الجبرتي ، ص ٩.
(٥٢) أرنولد توينبي : المرجع السابق ، ص ص ١٣-١٤.
(٥٣) محمد أنيس : الجبرتي ومكانته في مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني ، ندوة الجبرتي ، ص ص ١١١-١١٢.
(٥٤) محمد شفيق غربال : المرجع السابق ، ص ١٠.
(٥٥) عبد الرحمن الجبرتي : تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، ج٢، دار الجيل، بيروت ، د.ت ، ص ١٧٩.
(٥٦) نفسه ، ص ٦٠٩.
(٥٧) نفسه ، ص ٥٢٩.

(٥٨) نفسه ، ص ص ٦٠٧-٦٠٨.

(٥٩) أحمد عزت عبد الكريم : المرجع السابق ، ص ٢٥.

(٦٠) أرنولد توينبي : المرجع السابق ، ص ١٣.

(٦١) أحمد صادق سعد : تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨١.

(٦٢) زاد محمد على فيما يتعلق بالمماليك – وفي نفس السنة أيضا – بأن تخلص من أغلبهم في مذبحة القلعة.

(٦٣) زاد محمد على بأن أصبح خليقاً بالوصف الذي وصف به ، بأنه الزارع الوحيد ، والصانع الوحيد ، والتاجر الوحيد في مصر.

(٦٤) رغم أن محمد على ألغى نظام الالتزام في مصر ، إلا أنه بدا عملياً – هو الآخر – وكأنه الملتزم الوحيد بالأراضي المصرية.

(٦٥) توسع محمد على فأنشأ قاعدة حقيقية لصناعة مصرية ، وإن ربطها بالجيش ومتطلباته، فتقلصت بتقلصه فيما بعد.

(٦٦) نفس المرجع ، ص ص ٢٢٠-٢٢٤.

(٦٧) حاول محمد على أن يدرب العناصر الموجودة لديه على النظم الحديثة، لكنهم ثاروا وتمردوا عليه ، وبعدما فقد جزءاً كبيراً من هذه العناصر في حربه ضد الوهابيين بدءاً من عام ١٨١١، وفي فتح السودان عام ١٨٢٠، فإنه وزع باقي هذه القوات غير النظامية على الثغور في شمالي الدلتا ليبعدهم عن القاهرة حتى لا يكونوا مصدر قلق له ، وجلب من السودانيين نحو ثلاثين ألفا ليكونوا قوام جيشه الحديث لكن هلك الألوف منهم لعدم ملاءمة البيئة المصرية لهم من جهة ، وضعفهم عن تحمل مشاق الخدمة العسكرية من جهة أخري. ومن ثم لم يكن أمام محمد علي الا الاعتماد علي المصريين ،فأخذ يستدعي الخبراء (التعليمجية)، من أوربا ، وعلي رأس هؤلاء الضابط الفرنسي الذي اعتمد عليه ، وأقترنت شهرته بانشاء نواة الجيش المصري الحديث ،وهو الكولونيل سيف Save ، والذي تسمى فيما بعد باسم سليمان الفرنساوي. وقد بدأ سيف العمل مع أربعمائة من مماليك محمد على وعدد آخر من مماليك كبار المصريين وأبناء محمد على نفسه وعلى رأسهم إبراهيم ، وبلغ الجميع ألف شخص ، ومنهم تكونت نواة الجيش بعد أن تخرج هؤلاء ضباطاً له ، بحيث أصبح في مطلع عام ١٨٢٣ يضم ستة آلايات ، ليشتمل كل آلاى على خمس أورط ، تتألف الأورطة من ٨٠٠ جندي ، وبذلك صارت هذه القوة تتألف من ٢٤ ألف جندي . أنظر ، الأمير عمر طوسون ، صفحة من تاريخ مصر في عهد محمد على ، الجيش المصري البري والبحري ، مكتبة مدبولي ، ط٢، القاهرة ، ١٩٩٦، ص٥ وما بعدها.

وأنظر أيضا : Little , Tom: Modern Egypt , London, 1968. p..33

وانظر أيضا : Hunter, F. Robert :Egypt under the Khedives, 1805-

1879.London, 1940.p.15.

(٦٨) تعددت المدارس الحربية التي أنشأها محمد على ، منها مدرسة أركان الحرب ، مدرسة المشاة ، مدرسة السواري ، ومدرسة المدفعية وغيرها .. إضافة إلى اهتمامه بالأسطول .

(٦٩) تعتبر البعثات التعليمية إلى أوربا – وفرنسا بخاصة – من أهم انجازات محمد على.

(٧٠) تماماً مثلما فعل محمد على . أنظر : Little , T: op.cit, p.36.

(٧١) ساهم محمد على في حرب المورة وبلاد اليونان ، وانتهى معادياً للدولة كما فعل على باشا التبدلنلي لكن بوضع مختلف ، فقد ورد في رسالة لإبراهيم بن محمد على بخصوص نفس السلطان – محمود الثاني – " ... إن التزاماتنا الدينية والشخصية نحو العالم الإسلامي يتطلب منا ألا نفكر في مصالحنا فقط ، بل وفي صالح ورفاهية وسعادة الأمة الإسلامية ، ولذلك سنحاول جهد طاقتنا طرد هذا المخلوق اللعين، لكي يجلس على العرش وريثه ".

أنظر لطيفة محمد سالم : الحكم المصري في الشام ١٨٣١-١٨٤١، القاهرة ١٩٨٣، ص١٩.

وجدير بالذكر أن على باشا التبدلنلي قتل غدراً عام ١٨٢٢ على يد أحد عملاء السلطان محمود الثاني . أنظر ، أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص٢٢٣.

الفصل السابع عشر
الثورة العرابية فى إطار الفكر الدينى

عبدالمنعم إبراهيم الجميعى

ليس بغريب أن يكون الإطار الفكرى للثورة العرابية اتجاها دينيا خاصة وأن معظم مفكريها كانوا من الأزهريين أصحاب العمائم، وإلى جانب ذلك فإن زعيم هذه الثورة والمخطط لها أحمد عرابى كان قد نشأ نشأة دينية صميمة، فوالده الشيخ محمد عرابى كان عالما تقيا موصوفا بالورع والعفة والأمانة، كما أن أحمد عرابى مكث فى صباه بالأزهر حوالى أربع سنوات حفظ خلالها القرآن الكريم واتقن علوم اللغة العربية قبل أن يلتحق بسلك العسكرية فى عام ١٨٥٤.[١] وإلى جانب ذلك فإن عرابى أرجع نسبه من ناحية والده إلى سلالة الحسين بن على بن أبى طالب سبط الرسول عليه السلام، كما أرجع نسبه من ناحية والدته إلى سلالة سيدى أحمد الرفاعى أحد أولياء الله الصالحين. هذا بالإضافة إلى أنه أرجع نسب أسرته إلى أصول عربية وفدت إلى مصر من العراق،[٢] وكان يحلو له أن يطلق على نفسه أحمد عرابى الحجازى، وأن يظهر اسمه على صفحات الجرائد كحامى حمى الإسلام والمسلمين، وكثيرا ما كان يتوقف بموكبه أثناء سيره عند مسجد الحسين للتبرك والصلاة.

ومع ذلك فإنه يصعب القول بأن فكر العرابيين اقتصر على رجالات الأزهر فحسب، حيث تعداهم إلى العديد من مثقفى مصر على مختلف أطيافهم وألوانهم الفكرية، فلم يقفوا ساكتين أمام ما يتعرض له وطنهم من مخاطر، بل أدلى كل منهم بدلوه سواء كان مع الثورة أو كان من معارضيها، ونتيجة لذلك فإن الثورة العرابية التى قامت للتصدى للاستبداد والفساد فى الحكم، ولمواجهة زحف الأجانب وتدخلهم فى شئون مصر، اختلط فيها الفكر الدينى بالفكر الثورى، فى محاولة لتشكيل تاريخ مصر خلال مرحلة مهمة من مراحل كفاحها الوطنى، فمن المفكرين من دعا إلى اتباع أساليب السلف، وإلى ضرورة توطيد علاقات مصر بالآستانة العلية، وإلى نبذ الروح العصرية فى كافة مناحى الحياة المصرية، ومنهم من دعا إلى التطور والأخذ بكل جديد من الغرب، وهناك من دعا إلى الجمع بين النقيضين عن طريق الرجوع إلى القديم لإحياء ما يصلح منه للحياة، وصوغه فى صيغة معاصرة تتلاءم مع ما طرأ على العقول والقلوب من

تغييرات. وإلى جانب ذلك فقد كان من هؤلاء المفكرين من تشدد فى مواقفه، وآزر الثورة وألقى فى نارها حطبا، وكان هناك من اعتدل فى مواقفه وحاول السير بالسفينة إلى بر الأمان. وبينما كان المتطرفون يزجون بالثورة إلى مواقف خطيرة كان المعتدلون يحاولون تهدئة الموقف والسير بحركة الإصلاح فى خطى وئيدة. حقيقة لقد استطاع التيار الدينى السيطرة على فكر العرابيين خاصة بعد أن نجح الأفغانى فى وضع بصماته على هذا الفكر، وبث تعاليمه الحرة التى لم يكن للناس عهد بها، واستطاع بخطبه الملتهبة أن ينفث فى النفوس نزوعا إلى الحرية أو رغبة فى العدالة، فبذر بذور الثورة على الطغيان، رافعا شعار تقييد سلطة الحاكم، والفصل بين السلطات الثلاث. وليس بغريب أن ينضم تلاميذ الأفغانى، إلى هذه الثورة رغم ترددهم فى أول الأمر فقدساير الشيخ محمد عبده خطوات أستاذه الأفغانى والتحق بالثورة وناضل فى صفوفها. [٣] كما انضم عبد الله النديم إلى الثوار، وعرف خططهم وأفكارهم وتحمل المسئولية معهم، وأصبح من أشد المخلصين لحركتهم. [٤] فأخذ فى تعبئة الشعور الوطنى وتنظيم أسلوب الدعاية لهم، وكان قديرا على اللعب بعواطف الناس، وإشباع تطلعاتهم خاصة وأنه كان يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وصور الكفاح فى التاريخ الإسلامى، ولكى يتضح منظور الفكر الدينى للثورة العرابية، سنعرض لأثر فكر الجامعة الإسلامية والتمسك بالسيادة العثمانية على أفكار العرابيين، وموقف رجالات الأزهر من الثورة كما سنعرض لأثر المنظور الدينى فى بعض أحداث الثورة حتى منشور السلطان بعصيان عرابى.

أولاً: أثر فكر الجامعة الإسلامية والتمسك بالسيادة العثمانية على أفكار العرابيين

كانت مصر خلال فترة الثورة العرابية تابعة للخلافة العثمانية بما تحمله هذه الخلافة من سلطتين دينية وسياسية، ولذلك فإن الولاء لها لم يكن مجرد الولاء لسلطة سياسية فحسب وإنما لسلطة دينية فى المقام الأول، وعلى هذا الأساس اعتبر المصريون أن الولاء للدولة العثمانية ضرورة حتمية وأن الشرع يحتم عليهم طاعة السلطان باعتباره الخليفة الذى له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة، حيث كانوا يفهمون الوطنية على أساس دينى، خاصة وأنه لم يكن هناك ما يسمى جنسية مصرية[*]، بل كانت كلمة عثمانى تنطبق على كل من يقطن البلاد الواقعة تحت السيطرة العثمانية، وهذا ما دفع مفكرا مثل الشيخ محمد عبده إلى القول بضرورة المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد

الإيمان بالله ورسوله، وإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين، الكافلة لبقاء حوزته[٥]، وأنه "ليس للدين سلطان فى سواها وإنا والحمد لله على هذه العقيدة عليها نحيا وعليها نموت"[٦]، كما دفع مفكرا ثوريا مثل عبد الله النديم إلى الاعتراف بسيادة الدولة العثمانية الدينية ومهاجمة من يرمونها بالعجز، واعتبارها أعظم الدول ثباتا وأحسنها تبصرا، وأقواها عزيمة. [٧]

والجدير بالذكر أن فكرة الجامعة الإسلامية التى تبناها جمال الدين الأفغانى قد لعبت دورا مؤثرا فى التمسك بالسيادة العثمانية، فقد نادى الأفغانى بهذه الفكرة لجمع شمل البلاد الإسلامية فى مواجهة النفوذ الأجنبى خاصة الإنجليزى والروسى.[٨] حيث رأى أن هناك قومية إسلامية تجمع بين المسلمين مهما اختلفت بلادهم وأن "الأصول الدينية الحقة تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع المعارف"[٩]، وأنه "لا جنسية للمسلمين إلا فى دينهم"[١٠]، ومن هنا كان فكر رجالات الثورة العرابية فى معظمه فكرا دينيا اعتمد عليه عرابى فى مواجهته للإنجليز، واعتبر حربه معهم دفاعا عن حقوق السلطان العثمانى؛ وإلى جانب ذلك فقد ساء علماء الأزهر التدخل الأوربى فى شئون بلادهم، واعتبروه مناقضا للشريعة الإسلامية، كما اعتبروا الدولة العثمانية بمثابة صمام الأمان لهم، ومع ذلك فإن موقف الوطنيين لم يكن مؤيدا للدولة العثمانية على طول الخط، فعلى الرغم من أن عرابى كان يعترف بسيادة السلطان فإنه لم يكن يرغب فى أن يكون آلة فى يده، كما أنه لم يكن يسمح بالتفريط فى استقلال مصر الإدارى طبقا للفرمانات السلطانية، وهذا ينطبق على موقف الوطنيين الآخرين[١١] الذين ساندوا فكرة الارتباط بالدولة العثمانية طالما أن ذلك لا يؤثر فى مركز العرابيين ولا ينحاز إلى الخديوى، وللتدليل على ذلك نذكر أنه عندما أرسل السلطان العثمانى وفدا بقيادة على نظامى باشا إلى مصر فى ٦ أكتوبر ١٨٨١ للتحقيق فى أحداث مظاهرة عابدين لم يعترض العرابيون عليه، بل حاولوا استمالة أعضائه موضحين أن الجيش المصرى الشاهانى يعترف بسيادة السلطان على مصر وهو خاضع لجلالته[١٢] بصفته سلطان الملة الإسلامية وأن الباب العالى مقر الخلافة يعد ملتقى آمال المصريين وموضع فخارهم، وأن على المسلمين جميعا أن يعملوا لحماية الدولة العثمانية من كل ما قد تتعرض له من شرور[١٣]، كما تلقى أعضاء الوفد تأكيدات مماثلة بالولاء للسلطان من ممثلى الأعيان والعلماء وشيخ الأزهر ونقيب الإشراف.وغيرهم، كما أن الوطنيين لم يعترضوا على بعثة درويش باشا التى وصلت إلى مصر فى يونيو ١٨٨٢ فى محاولة لإعادة الوفاق بين العرابيين

والخديوى فى أعقاب المؤامرة الجركسية، ولكنهم عندما وجدوا انحيازا من درويش باشا للخديوى عقدت الاجتماعات بالأزهر لمهاجمة البعثة التركية، والمناداة برحيل درويش باشا ولو بالقوة من مصر. [١٤]

ثانياً: موقف رجالات الأزهر من الثورة العرابية

انقسم موقف زعماء الأزهر من الثورة العرابية إلى ثلاثة أقسام أكثرية مع عرابى وقد ساندوا الثورة ووقفوا بجانبها والقوا فى نارها حطبا، فوقفوا بجانب عرابى يقرأون البخارى فى الأزهر وفى مسجد الحسين وفى معسكرات الجيش وأمام الطوابى، داعين الله له بالنصر، كما كانوا يعقدون الاجتماعات ويلقون الخطب الحماسية فى الناس تأييدا له، ومن هؤلاء الشيخ محمد عليش والشيخ حسن العدوى والشيخ أحمد المنصورى والشيخ محمد الأشمونى والشيخ الابيارى والشيخ البصرى وغيرهم من علماء الأزهر والمحور الثانى وكانوا أقلية هادنت السلطة وروجت لأفكارها وساندت موقف الخديوى باعتباره ولى الأمة الشرعى أمثال الشيخ محمد المهدى العباسي شيخ الأزهر والذى كان لا يرى فى الثورة خيرا[١٥]، والشيخ حمزة فتح الله أحد أعوان الخديوى والذى كان كثيرا ما يكتب ويخطب مؤيدا لسياسة الخديوى ومهاجما للعرابيين.

أما المحور الثالث فقد اختلفت مواقفه مع الثورة من آن لآخر ولم يظهر تأييده الواضح لأحد الطرفين ترقبا للموقف، ثم جرفته الأحداث فانضم إلى جانب دون آخر ومن هؤلاء الشيخ محمد الانبابى الذى تعاون مع عرابى فى بداية الأمر ثم تغير موقفه تجاهه وانحاز إلى جانب الخديوى بعد أن وجد تشدد العرابيين فى مواقفه تجاههم، والشيخ محمد عبده الذى لم يكن من أنصار الثورة وقت نشوبها بل كانت آراؤه حتى قيام مظاهرة عابدين مخالفة كل المخالفة لآراء العرابيين، معتبرا أن ما قاموا به كان عبارة عن مجرد شغب عسكرى[١٦] فعارض فكرة عزل رياض باشا ووقف مؤيدا له[١٧]، وأن مطالب عرابى وجماعته ليست مطالب قومية بل هى طموحات عسكرية صرفة[١٨]، كما أن الشيخ محمد عبده لم يشاطر العرابيين رأيهم فى أسلوب الحكم بل كان يجادلهم لاعتقاده أن هذه الثورة ستمهد الطريق للاستيلاء على البلاد، فأخذ ينتقد زعماءها مما ضايق عرابى فأرسل يتهدده بقوله:" إنك أهنت الشرف العسكرى بما كتبت عن الجيش ورؤسائه"[١٩]، ولكن بعد تطور الأحداث وظهور نيات الإنجليز فى القضاء على الحركة الوطنية بحجة حماية عرش الخديوى وجد محمد عبده أن الوطن فى خطر فالتحق بالثورة وناضل فى صفوفها[٢٠] وظل ركنا وطيدا من

أركانها، وأصبح كاتب العرابيين الأول في تحرير المحاضر المتفقة مع أغراض الثوار وتلاوتها فى المحافل والمجامع[٢١]، ومن الداعين إلى تغيير النظام السياسى القائم والمناصرين لشعار تقييد سلطة الحاكم، والفصل بين السلطات الثلاث.[٢٢]

ثالثاً: المنظور الدينى لأحداث الثورة

استغل العرابيون الدين فى تثبيت مواقفهم تجاه معارضتهم للخديوى والإنجليز، فقد ظهر عرابى كحامى حمى الإسلام والمظلومين، وبارك علماء الأزهر هذه الخطوة، وكان للأزهريين دورهم الواضح فى مساندة الثورة خاصة بعد تطورات الأحداث واتضاح موقف الخديوى المؤيد للإنجليز، فبعد أن اعلن الخديوى عزل عرابى من منصبه وإعلان عصيانه قام رجال الأزهر بتختيم الناس على توقيف أوامر الخديوى وعدم تنفيذها بحجة أنه خرج على قواعد الشرع الشريف والقانون المنيف، كما قاموا بجمع التوقيعات بتوكيل عرابى بالدفاع عن حرمة الدين والوطن.[٢٣]

وفى غمرة الاستعدادات للحرب اشتعل الأزهريون حماسة لمناصرة الثورة حتى أفتى بعض المشايخ بتكفير الخديوى بحجة انحيازه لأعداء الوطن، كما هرع المشايخ إلى المساجد يدعون الله أن ينصر عرابى حامى البلاد والمدافع عن الدين والملة.[٢٤]

وفى أثناء الحرب بين العرابيين والإنجليز كان لمشايخ الأزهر موقفهم الدينى، حيث اعتبروا هذه الحرب حرباً صليبية، وذهبوا أفواجا إلى ميادين القتال برئاسة الشيخ العدوى وغيره من المشايخ بهدف التأييد الروحى والمعنوى للعرابيين، واعتبار ذلك من دواعى الدفاع عن الدين والوطن كما كانوا يقرأون البخارى فى الأزهر ومسجد الحسين ويدعون بالنصر لعرابى[٢٥]، وإلى جانب ذلك فقد قام طلبة الأزهر بتوزيع المنشورات التى تحث على الجهاد فى سبيل الله فى الشوارع[٢٦]، كما كانت المساجد تمتلئ بالأزهريين خاصة فى أيام الجمع يتضرعون إلى الله كى ينصر عرابى[٢٧]، وقد وصل بهم الأمر إلى الدعوة لعرابى فى صلاة الجمعة وتجاهل السلطان والخديوى بقولهم "اللهم انصر عرابى بجيش المؤمنين" وكذلك كان لهم دورهم فى ميدان التبرع بالأموال وإيواء المهاجرين.[٢٨]

وظل عرابى معتقدا أنه العامل على إعلاء كلمة الخليفة العثمانى وأن ما يفعله ينال رضا السلطان، حتى نجحت انجلترا بعد اتصالات مكثفة فى إقناع

السلطان بإصدار منشور بأن عرابى من العصاة الخارجين على طاعة الله ورسوله وخليفته فى أرضه[٢٩]، فجاء ذلك بمثابة ضربة قوية جاءت لعرابى من قبل خليفة رسول الله، وظل الله على أرضه، فبعد أن كانت الحماسة الشعبية متدفقة والتأييد الكاسح لعرابى وجد الجنود والأهالى أن السلطان يقف ضد عرابى، مما قلب ميزان الحماس الشعبى وأضاع التأييد الإسلامى للثورة وقد استغل الإنجليز ذلك للعصف بما تبقى لعرابى من نفوذ، فطبعوا آلافا من نسخ هذا المنشور، وقاموا بتوزيعه، مما جعل معظم رجال الجيش يتخلون عن عرابى حتى لا يتم اتهامهم بعصيان خليفة الله على أرضه، وعلى الرغم من محاولات عرابى المستميتة نصحهم بأنهم يقاتلون أعداء الدين والملة فإن محاولاته لم يقدر لها النجاح[٣٠]، مما أدى إلى تغيير ميزان المعركة فى غير صالح العرابيين.

والجدير بالذكر أنه بالرغم من سيطرة الفكر الدينى على مجريات الثورة العرابية فقد ظهرت مفاهيم فكرية جديدة خلال الثورة أيقظت الرأى العام مثل مفهوم القومية، ومبدأ مصر للمصريين، وأهمية الوحدة الوطنية، وفكرة الجامعة الشرقية وأهمية الديمقراطية كأساس للحكم فى مصر والدستور كنظام له، ومفهوم الرأى العام وفكرة الجمهورية وغيرها مما أسهم فيما بعد فى تكوين رأى عام يتطلع إلى الإصلاح السياسى والاجتماعى والاقتصادى، وهذا ما حدث فى أعقاب الثورة.

قد يتصور البعض أن هذه الأفكار نبتت بعد انكسار الثورة، والحقيقة أنها كانت من نبت مفكرى الثورة خاصة تلاميذ الأفغانى من الشوام والمصريين وغيرهم، كما أنها كانت من نبت حرية الصحافة التى بلغت ذروتها منذ عصر إسماعيل.

الهوامش

(١) دار الوثائق: محافظ الثورة العرابية، محفظة رقم ٨ ملف ٥٣/ د/٥.

(٢) أرجع عرابى شجره أسرته إلى بلدة "بلاس" الموجودة ببطائح العراق. التفاصيل أنظر: أحمد عرابى: كشف الستار عن سر الأسرار ، جـ١، ص ٣، وسليم النقاش مصر للمصريين، جـ٤، ص ٨٢.

(٣) قدرى قلعجي: محمد عبده، ص ٤٥.

(٤) عبدالمنعم الجميعي: عبدالله النديم ودوره فى الحركة السياسية والاجتماعية، ص ٩٢، وما بعدها.

(*) حول صدور قانون الجنسية المصرية. أنظر: المرسوم بقانون رقم ١٩ فى ٢٧ فبراير ١٩٢٩ بشأن الجنسية المصرية.

(٥) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، جـ١، ص ٩٠٩.

(٦) نفســـــــــه.

(٧) عبد الفتاح نديم: سلافة النديم فى منتخبات السيد عبد الله النديم ، جـ٢، ص ٦٨.

(٨) محمد مصطفى صفوت: الاحتلال الإنجليزى لمصر، وموقف الدول الكبرى إزاءه، ص١٨.

(٩) العروة الوثقى فى ١٤ يوليو ١٨٨٤ تحت عنوان "الوحدة الإسلامية".

(١٠) العروة الوثقى فى ٢٦ يوليو ١٨٨٤ تحت عنوان "الجنسية والديانة الإسلامية".

(١١) انطبق هذا على عبد الله النديم الذى كان يفضل الولاء للوطنية على الارتباط بجامعة الدين بحيث إذا تعارض الدين مع الوطنية فإنه يفضل الوطنية.
انظر: الأستاذ العدد الثلاثون فى ١٤ مارس ١٨٩٣ تحت عنوان تجاذب الجنسيات والأديان.

(١٢) أحمد شفيق: مذكراتى فى نصف قرن ، جـ١ ، ص ١٢٤.

(١٣) سليم النقاش: مصر للمصريين، جـ٤، ص ١٤٧.

(14) 14-Blunt, W.S : Secret History of the English Occupation of Egypt , P.332.

(١٥) عبد الرحمن الرافعي: الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزى، ص ١٦٤، ولتفاصيل ذلك أنظر: عبد المنعم الجميعي موقف علماء الأزهر من الثورة العرابية، دراسة ضمن كتاب الثورة العرابية بحوث ودراسات وثائقية ص ٩٥-١٠٢.

(١٦) انظر تاريخ الأستاذ الأمام، جـ١، ص ٢١٧.

(١٧) نفسه، جـ١، ص ١٥٢.

(١٨) عثمان أمين: رائد الفكر المصرى الأمام الشيخ محمد عبده، ص ٣٠.

(١٩) المنار: الجزء الحادى عشر من المجلد الثامن فى ٢ أغسطس ١٩٠٩، ص ٤١٢.

(٢٠) أحمد تيمور: أعلام الفكر الإسلامى، ص ١٥٤.

(٢١) دار المحفوظات العمومية: ملف خدمة وربط معاش الشيخ محمد عبده، دولاب ٤٢ عين ٤ محفظة ٨٧٣ دوسيه ٢٢٦٧٩.

(22) 22-Marlowe: Cromer in Egypt , P. 57.

(٢٣) محافظ الثورة العرابية. محفظة رقم ٤١ وثيقة بعنوان صورة القرار المعطى من الأمة المصرية بديوان الداخلية فى ٢٩ يوليو ١٨٨٢.

(٢٤) عبد المنعم الجميعي: عبد الله النديم ودوره فى الحركة السياسية والاجتماعية ، ص ص ١١١-١١٢.

(٢٥) كان الشيخ الابيارى فى طليعة الملتهبين غيرة ووطنية فنشر قصيدة بها دعاء وابتهال كان من الناس من يقرؤها ويتلوها بعد قراءة البخارى.

أنظر: برودولى: كيف دافعنا عن عرابى وصحبه، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ٢٠٦.

(٢٦) على شلبى: دور القوى الاجتماعية فى الثورة العرابية دراسة ضمن كتاب مصر للمصريين- مائة عام على الثورة العرابية، ص ١٣٨.

(٢٧) دار الوثائق : محافظ الثورة العرابية، محفظة رقم ٤١ ، ملف ٢.

(٢٨) على شلبى: سبق ذكره، ص ١٣٨.

(٢٩) دار الوثائق: محافظ الثورة العرابية. محفظة رقم ٨ ملف ٥٣/د/٦ صورة تلغراف ورد من دولة سعيد باشا ناظر الخارجية

العثمانية إلى عرابى بدون تاريخ، وملف ثابت باشا، محفظة ١٦٤ عابدين.

(٣٠) أحمد عرابى: كشف الستار ، جـ٢، ص ٣٩٩.

الفصل الثامن عشر
الثنائية فى رؤية المتلقى الإسرائيلى لصورة العربى

محمد محمود أبوغدير

تمهيد

إذا كان كل مواطن فى أى دولة هو ابن بيئته وثقافته وتاريخه، فإن الإنسان الإسرائيلى الحالى، الذى وصل إلى مستوى عال من الثقافة والتعليم والإنجازات العلمية التى لا يمكن إنكارها، لازال يحمل فى وجدانه كل المكونات الأولى لعصور البداوة القديمة، التى عاشها العبرانيون القدامى خلال تجوالهم وسعيهم وراء المرعى فى المنطقة الواقعة ما بين العراق حالياً وفلسطين، كما إن الإنسان الإسرائيلى الحالى هو ثمرة لتراكم مجموعة من المعتقدات والأساطير التى تنتمى إلى عهود مختلفة، ويختزن فى وعيه مجموعة من التجارب والخبرات التى مرت بالجماعات اليهودية على اختلاف مراحل تسمياتهم المختلفة من عبرانيين إلى إسرائيليين، إلى يهود، إلى أن استقروا بعد قيام الدولة العبرية على مصطلح إسرائيل اسماً للدولة.

ومن خلال الحرص على ربط الدين بالتاريخ وبالأساطير، وجد الإنسان الإسرائيلى الحالى نفسه يواجه معضلة، اعتبرها المفكر الإسرائيلى «أندريه ناهر» خصوصية مميزة له تميزه عن سائر البشر، وفى هذا يقول بأن «كل يهودى هو الإنسان المختار من قبل الرب؛ لأن هذا الرب فى حاجة إليه؛ حيث إنه ليس كسائر البشر، ورغم ذلك فقد حكم على هذا الإنسان أن يعيش فى الشتات، ومن هنا حمل اسم «عبرى»، ثم أصبح يعيش فى الوطن؛ فأصبح يحمل اسم «إسرائيلى»، وهذا التناقض بالذات هو الذى جعل الإنسان اليهودى يهودياً؛ لأنه عبرى وإسرائيلى فى الوقت ذاته، وهو تناقض لم يلغه التاريخ؛ بل بقى حياً داخل كل إنسان يهودى.[1]

وهدف هذه الدراسة العلمية هو الوقوف على الثنائية فى رؤية المتلقى الإسرائيلى لصورة العربى من خلال الاعتماد على المصادر الإسرائيلية المختلفة بهدف الوصول إلى نتائج موضوعية لا تتسم بالعمومية أو الأحكام المسبقة. وإذا كانت هذه العمومية والأحكام المسبقة من العلامات المميزة لكثير من الدراسات

الإسرائيلية، التى تتصل بالصراع الإسرائيلى العربى؛ فإن الواجب يدعونا إلى القول بأنه برزت ولازالت تبرز داخل إسرائيل أصوات قليلة شاردة، ترفض مثل هذه التوجهات الغالبة فى الأدبيات الإسرائيلية المختلفة، وعلينا فى العالم العربى ألا نقع فى الأخطاء التى وقع فيها هؤلاء النفر من الباحثين والمؤرخين الإسرائيليين.

أولاً: صورة العربى فى الأدبيات العبرية قبل قيام إسرائيل

تشكلت صورة العربى فى الأدبيات العبرية استناداً إلى مجموعة من المصادر الدينية والتاريخية، التى توارثتها الجماعات اليهودية على امتداد السنين؛ لتضاف إليها فى العصر الحديث دوافع جديدة نبعت من الصراع الذى تفجر بين العرب والحركة الصهيونية منذ بدايات القرن العشرين، حين بدأت تصل إلى فلسطين مجموعات من المهاجرين اليهود، تولت مؤسسات الحركة الصهيونية تجميعهم من أماكن مختلفة فى العالم، وترحيلهم إلى فلسطين لتجسيد المشروع الصهيونى؛ لإقامة الوطن القومى اليهودى، والذى وضعت صورته الأولية فى الكتاب الذى أصدره «تيودور هرتسل» فى عام 1896 تحت عنوان «الدولة اليهودية» والتى أراد لها هرتسل أن تكون على غرار الدول التى شاهدها وعاش داخلها فى عصره فى أوروبا الغربية. ولما كان تنفيذ هذا المشروع يعنى سلب الفلسطينيين أراضيهم ووطنهم التاريخى؛ فقد كان من الطبيعى أن تواجه المخططات الصهيونية بالرفض بأشكاله المختلفة من جانب الفلسطينيين خاصة، والعرب عامة، والذى تحول فيما بعد إلى صراع دموى مرير. وربطت الأدبيات الصهيونية صراعها مع العرب فى العصر الحديث بالفهم الصهيونى للتاريخ اليهودى، والقائم على فكرة الصراع مع الآخرين من الأغيار، وهو صراع لازم الجماعات العبرانية قديماً خلال تجوالها المستمر بحثاً عن أماكن الرعى والمأوى. وقد لخص عالم الاجتماع الإسرائيلى والأستاذ فى جامعة بن جوريون دكتور بار أون هذا التصور الإسرائيلى المتوارث لفكرة الصراع مع الأغيار بصورة عامة، ومع العرب بصورة خاصة حين قال: «من المتعارف عليه، أننا نحن الذين نحدد الموقف الخاص بنا تجاه الأغيار، الذين كانوا يتغيرون بمرور الوقت، إلى أن أصبح العرب الأن هم العدو الرئيس لنا "[2]. ورغم أن كلمة «صراع» ذات مدلول سلبى بصورة عامة، إلا أن العديد من المفكرين الإسرائيليين ينظرون إليه بنظرة مغايرة، ويعتبرونه أحد عوامل تحقيق الأهداف الصهيونية. فذكر دكتور إسرائيل لندراس مثلاً بأن الصراع اليهودى العربى (كلمة يهودى هى التى استخدمها لندراس)، شكل على الدوام مصدر الدفع

الرئيس لإرساء قواعد المجتمع الاستيطانى اليهودى فى فلسطين قبل قيام الدولة، ومن هنا فإن هذا المجتمع اليهودى يدين بالشئ الكثير لفكرة الصراع مع الآخرين، والتى تبنتها الحركة الصهيونية؛ فالصراع الذى تفجر مع العرب تحول إلى دعوة واسعة لتعبئة جميع الموارد اليهودية فى العالم لتحقيق المخططات الصهيونية فى فلسطين. [3]

وإذا كان لندراس قد تحاشى الإسهاب فى عرض المصادر الدينية والتاريخية التى اعتمدت عليها الحركة الصهيونية فى صراعها مع العرب؛ فقد تكفل بذلك مفكرون إسرائيليون آخرون ومنهم دكتور «عوز الموج» الذى ذكر بأن «التصور الصهيونى للآخر العربى»، لم يستند فقط إلى ميثولوجيا تفوق الجنس الأبيض الذى تكونت منه أغلب الزعامات الصهيونية، بل استند أيضاً إلى التراث الدينى والتاريخ اليهودى، والذى انبثقت عنه مجموعة من الأساطير المتوارثة التى تنظر إلى العرب الحاليين باعتبارهم من نسل إسماعيل، الأخ المنبوذ والمتدنى الوضع لإسحاق بن إبراهيم؛ فهؤلاء العرب يعودون بجذورهم إلى إسماعيل ابن الجارية هاجر، والذى أجبر على العيش فى الشتات بعيداً داخل الصحراء العربية، وترك مكانه لأخيه غير الشقيق اسحاق، الابن اليهودى والمفضل والمحبوب لإبراهيم، وزوجته سارة العبرية». (استخدم الكاتب الإسرائيلى كلمة يهودى صفة لإسحاق رغم أن مصطلح «يهودى» لم يكن له وجود فى عصر اسحاق).

ويخلص الموج من ذلك إلى القول «بأن العربى وفق الأساطير اليهودية القديمة، هو أيضاً من نسل «عيساو» الشقيق الأكبر ليعقوب بن اسحاق، والذى كانت له بشرة تميل إلى الحمرة، وكان كثيف الشعر ومخيف المنظر، والذى حرمه أبوه من البركة ليمنحها إلى شقيقه الأصغر «اليهودى» (4)، ومما تجدر الإشارة إليه أنه ظهرت فى بدايات العمل الصهيونى فى فلسطين أصوات يهودية رفضت أسلوب التعميم هذا المتمثل فى إلصاق أوصاف سيئة بالعرب الحاليين، استناداً إلى أساطير قديمة. ومن هؤلاء زعيم التيار الصهيونى الروحى أحاد هعام (1856 – 1927)؛ حيث ذكر فى مقال نشره فى أواخر القرن التاسع عشر بعد زيارة قام بها لفلسطين، تحت عنوان «حقيقة من أرض إسرائيل» قال فيه : «لقد اعتدنا فى الخارج، تصديق ما يقال من أن العرب جميعاً أشبه بوحوش الصحراء، وأنهم ينتمون إلى شعب هو كالحمير، وهم أناس لا يرون ولا يفهمون ما يدور حولهم، ولكن هذا تصور خاطئ تماماً؛ فالعربى مثله مثل بقية بنى البشر، له عقل حاد، وهو أيضاً إنسان مراوغ، وإذا تطورت الأمور بيننا وبين

العرب إلى درجة مزاحمتهم بهذه الصورة أو تلك فى هذه البلاد، فإنهم لن يتركوا لنا مواقعهم بسهولة».(5)

وبنفس هذه النظرة الناقدة للتصور الصهيونى العام عن العرب، والذى يتسم بالعمومية والأحكام المسبقة على أساطير قديمة، ذكر الزعيم الصهيونى «اسحاق أفشتاين» (1862 – 1943) فى مقال نشره فى عام 1907 تحت عنوان «مسألة خفية» فى أعقاب زيارة قام بها لفلسطين أيضاً بأن «علينا ألا نتغاضى عن رؤية هذا المولود القريب منا أكثر مما نتصور؛ فإذا قيل إنه لا توجد حركة قومية وسياسية عربية فى فلسطين، فإن علينا ألا نتجاهل حقيقة أن هذا الشعب لا يحتاج إلى من يُحركه؛ فهو شعب هائل القوة وكثير العدد ولا حاجة له لمن يبعث فيه الروح والحياة؛ لأنه لم يمت أبداً، ولم يتوقف عن الحياة للحظة واحدة؛ لذا لا يجب أن نتحرش بأسد نائم، ولا يجب أن يخدعنا الرماد الذى يغطى الجمرة؛ فشرارة واحدة تكفى لإشعال حريق لا يمكن إخماده" (6). وتحققت نبوءة آحادهعام، وخاض الفلسطينيون صراعاً مريراً ضد المهاجرين الجدد والمدعومين بكل إمكانيات الحركة الصهيونية، وبالتأييد البريطانى، حتى إن الأديب اليهودى يوسف حاييم برنر (1881 – 1921) يُحمّل الفلسطينيين مسئولية استمرار شعور المهاجرين الجدد بالغربة والإحباط؛ بسبب عملياتهم العسكرية ضدهم، وهجماتهم على المنشآت اليهودية المختلفة (7) وقد كشف الناقد جلعاد مورج عن تأثير المقاومة الفلسطينية على المخططات الصهيونية فى فلسطين قبل قيام الدولة فقال بأن : «الأعمال الأدبية التى كتبت بالعبرية منذ بدايات القرن العشرين فصاعداً شكلت نسقاً أدبياً تناول الدراما العنيفة والقاسية التى اصطدم بها اليهود القادمون إلى فلسطين، وجسد هذا الأدب مجموعة واسعة من المشاكل الشخصية، الثقافية، السياسية والأيديولوجية، التى نبعت من اللقاء التصادمى بين القادمين الجدد من اليهود وبين الفلسطينيين". (8)

هكذا تحولت الأحداث المختلفة التى مرت بها الجماعات اليهودية فـــى سنوات الشتات، وبعد بدء الهجرات الصهيونية إلى فلسطين منذ بدايات القرن العشرين إلى دافع رئيس فى بلورة مشاعر العداء والكراهية للأغيار فى الخارج، وللفلسطينيين فيما بعد.

صورة العربى داخل الوعى الإسرائيلى بعد قيام الدولة

بعد اندلاع حرب 1948، اتسعت دائرة الصراع المباشر بين إسرائيل والعرب؛ لتشمل بالإضافة إلى فلسطين أبناء الدول العربية الأخرى التى ساندت

الحق الفلسطينى، ومنذ ذلك التاريخ أصبح العرب عامة ومنهم الفلسطينيون يشكلون مصدر التحدى والرفض للدولة الصهيونية، ونظراً لإدراك الزعامات الإسرائيلية لحجم التحديات الداخلية والخارجية التى تواجه الدولة الوليدة، التى تفتقر إلى أغلب المقومات التى تستند إليها أى دولة؛ فقد استمرت ظاهرة إخضاع الدين للتاريخ، والتى كانت من أهم خصائص التفكير الدينى اليهودى على امتداد سنوات الشتات، وذلك إلى جانب البحث عن تفسير دينى جديد يلائم الظروف التاريخية التى يمر بها اليهود، وبخاصة فى إسرائيل.

ولما كان بن جوريون، أول رئيس وزراء فى إسرائيل، قد أدرك فور الإعلان عن الدولة، أن دولته الوليدة تحمل فى أحشائها كل الأمراض القديمة التى لازمت مسيرة الجماعات اليهودية عبر التاريخ؛ فقد عمل على التوصل إلى صيغة تفاهم تحافظ على ضمان استمرارية الدولة ومنع تعرضها للانقسامات الداخلية؛ لأنها تضم جماعات بشرية تمثل ثقافات إنسانية متعددة، نشأت فى بيئات متباينة ثقافياً، ودينياً، وفكرياً، بل ولغوياً ورأت الزعامة السياسية فى ذلك الوقت أن ما يساعد على ترسيخ التفاهم بين تلك الجماعات الإسرائيلية، التى لا يفهم الكثير منها بعضهم البعض، ضرورة تبنى مؤسسات الدولة لأساليب ومناهج دراسية وثقافية تدعو إلى ترسيخ عبادة القوة لدى الفرد الإسرائيلى، وتدفعه إلى التمسك بمفهوم الصراع الأبدى مع الآخرين من غير اليهود. ومن هنا جاء قول المفكر والناشر الإسرائيلى المعروف «جرشوم شوكين» أن الإنسان الإسرائيلى لم يتخلص بعد قيام الدولة من مشاعر الغربة والشتات التى كان يعانى منها قبل قيام الدولة؛ لأن واقع الدولة لم يتطابق مع التصور الذى وضعه هرتسل لها، ومن هنا يمكن القول بأن الصهيونية لم تفلح فى حل الضائقة اليهودية التى كان يعانى منها اليهود فى العالم، بل هى مستمرة بين السكان اليهود لذا فإن كل من يعتبر أن قيام الدولة دليل على نجاح المشروع الصهيونى إنما يضلل نفسه؛ لأن الهدف الأساسى للحركة الصهيونية لم يكن يرنو فقط إلى إقامة دولة لليهود تتحدث العبرية، وتبنى لنفسها جيشا قوياً وترسى قواعد اقتصاد قوى ومتين، بل كان الهدف الأساسى هو تطبيع اليهود، وتحويلهم إلى شعب طبيعى كسائر الشعوب الأخرى، وبالتالى يمكن حل الضائقة اليهودية (9). ومن هنا دخلت الدولة العبرية فى معضلة منذ لحظة تأسيسها؛ فهى مطالبة بالتمسك بأساطير ومعتقدات قديمة، تتصل باستمرارية الصراع وبعبادة القوة كوسيلة لإقناع العرب بالتفاهم معها، وقبول وجودها إلى جانب العمل على تجميع الجماعات اليهودية ذات التوجهات والميول واللغات المختلفة حول هدف واحد؛

وهو منع حدوث أى انقسامات داخلية تؤدى إلى إنهيار الدولة وتمزقها، كما حدث فى مرات عديدة فى التاريخ اليهودى القديم، وفى الوقت نفسه العمل على بلورة هوية ثقافية جديدة خاصة بالدولة الوليدة التى تواجه شعوباً عربية تعيش فى مساحات جغرافية مترامية الأطراف، ولديها الطموحات والتطلعات نفسها والرغبة فى البقاء فى أراضيها، وبناء مستقبلها على أسس سليمة. إذاً أدركت الزعامات الإسرائيلية أن دائرة صراعها اتسعت لتشمل أعداداً كبيرة من العرب يحيطون بإسرائيل من كل جانب، وليس مجرد مجموعة سكانية محدودة العدد والإمكانيات كما كان الأمر قبل قيام الدولة.

وساعد على تعميق مشاعر الريبة فى الإنسان العربى استمرار مشاعر الانغلاق والتميز عن الآخرين لدى الجماعات اليهودية فى إسرائيل؛ وهى ظاهرة ملازمة أيضاً لمسيرة الجماعات اليهودية عبر سنوات الشتات، ولكن ما كان يصلح لسنوات الشتات لا يصلح لجماعات بشرية أصبح لديها دولة، وفى هذا تقول «جاليا شيتقمان» : «لازالت إسرائيل تواجه معضلة ثقافية ناجمة عن فشل المجتمع فى استيعاب القيم الثقافية العامة، وأدى هذا إلى عدم ظهور ثقافة أصيلة خاصة بدولة إسرائيل تستند إلى قيم إنسانية واضحة، يمكن أن تشب وتتثقف عليها الأجيال القادمة". (10)

أمام هذه المعضلات ومع تعرض الحدود الخارجية للدولة الوليدة لعمليات تسلل مستمرة قام بها الفدائيون من الفلسطينيين ، وبدعم من الدول العربية المجاورة، إلى جانب الصعوبات التى صاحبت عمليات صهر الجماعات اليهودية المختلفة فى بوتقة واحدة؛ لتنشئة إنسان يهودى جديد معافى من أمراض الشتات، اختارت الزعامة الإسرائيلية أسهل الطرق؛ وهى التمسك بثقافة الصراع مع الآخرين؛ أى مع العرب كوسيلة وكدافع وحافز لبلورة هوية ثقافية إسرائيلية جديدة، تقوم كما سبق أن أشرنا، على عبادة القوة، وعلى اعتبار الإنسان العربى هو مصدر التحدى الأول للمشروع الصهيونى، ليس فقط لأنه يتصدى للقادمين الجدد الذين سلبوا الفلسطينيين وطنهم، بل لأنه امتداد لإسماعيل الأخ المنبوذ والمستبعد عن سلالة إبراهيم. وقد كشف إيهود بن عيزر عن هذا التصور، الذى يشكل أحد أسس التصور الإسرائيلى للإنسان العربى، وللصراع الذى حُكم على الإسرائيليين العيش فيه على الدوام مع العالم العربى، حين قال "لا يمكن للمرء أن يكون إسرائيلياً دون أن يكون موقفه من المسألة العربية، جزءاً من هويته" (11). أى أن الإنسان العربى أصبح بعد قيام الدولة العبرية جزءاً من مكونات الهوية الإسرائيلية، وبدون وجوده سيسقط أحد أسس مكونات تلك

الهوية، وهى وجود عدو خارجى يشكل مصدر تحد وحافز لإظهار الملكات الإسرائيلية الدفينة، والتى تنشط فى حالة وجود صراع مع الآخرين، وهذا يتطلب كما ذكر دكتور موشيه سوكرمان «أن يكون الإسرائيلى فى حالة تأهب مستمرة؛ لملاقاة كل الذين يتربصون به شراً، وهذا خلق بالتالى وضعاً تنفرد به إسرائيل دون سائر دول العالم، وهو تبنى «عبادة الخوف من الآخرين»، والتى تنطلق من نظرة إسرائيلية تقول بأن هناك من يريد الإضرار بإسرائيل وباليهود؛ ولذلك لا يجب منح الآخرين من الأغيار أى ثقة». (12)

وتشكل عبادة الخوف من «الأغيار» والذين جرى اختزالهم بعد قيام الدولة فى «الإنسان العربى» أحد مكونات الشخصية الإسرائيلية الحالية. أما الجناح الآخر فهو ما أطلق عليه المفكر الإسرائيلى «بنيامين بيت هالحمى» اسم تركة الماضى، مؤكداً أن مواريث الماضى بكل ما فيها من سلبيات تضغط الآن على الإسرائيليين بقوة، وأن كل ما يفعله الإسرائيلى الآن هو محاولة تفسير مسيرة التاريخ اليهودى من جديد، لأن هناك صلة حقيقية بين التاريخ اليهودى والانحرافات والأخطاء التى شهدها، وبين الوضع غير العادى وغير الطبيعى لدولة إسرائيل الآن (13). فالدولة أصبحت تواجه الآن نسل إسماعيل، الذى حجبت عنه بركة والده إبراهيم وحكم عليه بالإقامة الجبرية مع أمه هاجر، فى وادى غير ذى زرع.

وعندما تم اخضاع الدين للتاريخ اليهودى قبل ظهور الحركة الصهيونية إلى الوجود وبعده، أصبحت رؤية الآخرين داخل الوعى اليهودى تستند إلى الأساس الدينى المضاد الذى يقول بأن اليهود هم شعب الله المختار، وأن سائر الشعوب الأخرى أدنى منهم فى سلم الحظوة الإلهية. ومن هنا عملت الحركة الصهيونية - المعادية أساساً للدين - على استغلال هذا المفهوم الدينى القائم على الاختيار الإلهى التوراتى لليهود، رغم تعارض ذلك مع الأيديولوجيا الصهيونية العلمانية؛ لكى تبنى عليه زعمها باختلاف اليهود عرقياً عن سائر البشر، وبتفوقهم المطلق فى كل شئ.

ومع تطابق الدينى مع الأيديولوجى، جرى تكوين موقف إسرائيلى تجاه الآخر؛ فصار الإسرائيليون سجناء الجيتو بكل رموزه وأفكار المغلقة، وأساطيره وطقوسه اللازمنية حول حتمية انفصال اليهودى الخالص عن الأغيار. (14)

الصورة النمطية للعربى كأحد تجليات أزمة الهوية الإسرائيلية

بالإضافة إلى المواريث الدينية والتاريخية المتوارثة، والتى بلورت رؤية

الجماعات اليهودية للأغيار، فقد كان للظروف التى نشأت فيها إسرائيل دور فى نشوء موروثات جديدة، ترسخ مشاعر الريبة فى هؤلاء الأغيار الذين اختزلوا خلال سنوات الدولة فى العرب؛ وذلك بغرض البحث عن حل لأزمة الهوية التى عانت منها إسرائيل، ولا تزال تعانى منها حتى الآن.

ويرى المؤرخ الإسرائيلى صمويل أتينجر أن سبب أزمة الهوية الإسرائيلية، ومشاعر الريبة فى الأغيار "هى حقيقة أن إسرائيل لا تضم شعباً واحداً، بل هى تقوم على أساس وجود مجموعة من الشعوب اليهودية، المتباينة فيما بينها فى كل شئ؛ ولهذا يصعب إيجاد توصيف متفق عليه للهوية الإسرائيلية، لأن الدولة مشتركة بين أناس يختلفون فيما بينهم فى كل شئ، ويتجمعون فى شكل فسيفساء ثقافية واثنية متنوعة ومن هنا يصعب وضع تعريفات محددة لمصطلحات معينة؛ مثل : صهيونى، يهودى وإسرائيلى". (15)

وحقاً فليس جميع السكان اليهود فى إسرائيل يعترفون بالفكر الصهيونى؛ مثل «اليهود الحريديم»، والذين يشكلون حوالى 15% من مجموع عدد السكان اليهود فيها، وقد ناصب هؤلاء العداء لهرتسل، ورفضوا قبول الدولة المقترحة؛ لأنه يريد لها أن تقوم بدون إرادة ربانية، وضع الله شروطاً وأوصافاً وإجراءات معينة لإقامتها ومن أبرزها ظهور المسيح المخلص؛ ليقود شعبه فى طريق العودة إلى هذا الوطن.

ورغم أن هذا التيار يؤثر وبقوة على السياسات الإسرائيلية لاعتماد الحكومات المختلفة عليه؛ لضمان بقائها فى السلطة، فإنه يرفض جميع الرموز والشعارات الخاصة بالدولة، بدءاً من الاسم «إسرائيل» مفضلا عليه الاسم القديم «أرض إسرائيل» والذى كان مستخدماً قبل قيام الدولة، والذى تحول فى الأدبيات اليهودية وغير اليهودية إلى «فلسطين» ولا يحتفل أفراده بأعياد إسرائيل الرسمية؛ ومن أبرزها عيد تأسيس الدولة، ولا يرددون نشيدها الوطنى.

كما أن الدولة لم تنجح حتى الآن فى الاتفاق على تعريف مقبول ومتفق عليه لمصطلح «اليهودى»، ومازالت قضية من هو «اليهودى» بدون حل، ومصطلح إسرائيلى أصبح يطلق أيضاً على غير اليهود؛ مثل عرب 1948 الذين يصل تعدادهم الآن إلى حوالى مليون وربع مليون مواطن. بل إن الديانة اليهودية التى كانت على الدوام عنصر توحيد للجماعات اليهودية على مر التاريخ، لم تعد الآن ديانة واحدة، بل عدة ديانات؛ أى أصبحت عنصر تفرقة، وليس عنصر تجميع، فهناك الحاخام الأكبر الأشكنازى، وأمامه الحاخام الأكبر

السفاردى، واليهودى الأشكنازى لا يصلى فى المعابد الخاصة باليهود السفارد؛ أى الشرقيين والعكس صحيح، وهناك التيار اليهودى الإصلاحى، وأخيراً التيار الدينى الذى يسمى نفسه التيار اليهودى التجديدى. وهذان التياران الآخيران لا يعترف بيهوديتهما من جانب المؤسسة الدينية الرسمية فى إسرائيل وصدر بشأنهما قانون خاص فى عهد حكومة بنيامين نيتنياهو السابقة، وبتأثير من السلطة الدينية فى إسرائيل يسمى «قانون» الهمراء (أى تأكيد اليهودية)، والذى يتضمن ضرورة اجتياز يهود التيارين المذكورين مراسم وإجراءات معينة، تقوم بها المؤسسة الدينية الرسمية في إسرائيل قبل الاعتراف بهم.

ويصل عدد أنصار هذين التيارين إلى حوالى أربعة ملايين ونصف يتركز أغلبهم فى الولايات المتحدة وأوروبا، وجزء منهم يقيم فى إسرائيل ويعانى بشدة حتى إنه أحرق لهم معبدان على أيدى اليهود المتشددين فى منتصف التسعينيات، ولا تعترف المؤسسة الدينية فى إسرائيل بيهودية حوالى نصف مليون روسى هاجروا إلى إسرائيل فى السنوات الماضية، بالإضافة إلى غالبية يهود الفلاشا والذين تجرى لهم مراسم واجراءات تهويد تستغرق حوالى ثلاث سنوات قبل أن يعترف بيهوديتهم.

وإذا كان هذا الوضع يخلق أزمة هوية داخل إسرائيل، فإن له فى الوقت نفسه بعض الفوائد. والمقصود بذلك أنه يمكن للمتابع لأحوال الداخل الإسرائيلى أن يجد تنوعاً فى الآراء والمواقف، وبخاصة بين دوائر المثقفين ورجال الفكر؛ لأنهم يثورون على المواريث القديمة، التى يجدونها لا تتمشى مع روح العصر ومن هنا تصدر عنهم دراسات أكثر موضوعية من تلك التى يقوم بها أناس تقليديون، أو متمسكون بالتراث القديم. ويحدث ذلك أيضاً بالنسبة لرؤية هذا القطاع لصورة العربى، ولكن يظل أصحاب المواقف المتحررة محدودى التأثير بالمقارنة بالآراء العامة المسبقة، سواء ما يتصل منها بالتاريخ اليهودى والديانة اليهودية، أو ما يتصل منها برؤية الآخر. وقد حرصنا فى هذه الدراسة على أن نفسح الطريق لأصحاب الآراء والمواقف المختلفة؛ حتى تكون رؤيتنا ومتابعتنا للداخل الإسرائيلى صادقة ومفيدة.

إذاً لا يمكن القول فى الحالة الإسرائيلية التى نحن بصدد دراستها، وبخاصة فيما يتعلق بصورة العربى فى الوعى الإسرائيلى، بأن المواقف والتصورات الخاصة برؤية العربى هى وليدة جهل من أصحابها ذلك أن العرب عموماً؛ والفلسطينيين خصوصاً يعيشون على الأرض مجاورين للإسرائيليين، بل وأصبح

يحدث احتكاك ولقاءات مستمرة بينهم، بعد تبادل افتتاح السفارات بين إسرائيل وبعض الدول العربية، وافتتاح مكاتب للعلاقات الاقتصادية بين إسرائيل وبعض العواصم العربية، التى لم تقم بعد علاقات دبلوماسية رسمية معها.

والمطبوعات الإسرائيلية، وبخاصة المترجمة إلى اللغة العربية فى إسرائيل، موجودة فى أكثر من عاصمة عربية، والاتصالات فى تزايد عبر شبكات الانترنت، ورغم كل ذلك فإن العناصر المثقفة المعتدلة فى إسرائيل، لازالت تواجه العديد من الصعوبات فى أداء دورها، وبخاصة عند التصدى لشخصية العربى، وبخاصة إزاء تزايد المد الدينى، والمد اليمينى الشوفينى فى إسرائيل فى السنوات الأخيرة.

ولذلك يبدو صحيحاً ما أومأ إليه الناقد الإسرائيلى نسيم رجوان حين قال : "إن الشروع فى استخلاص أى شئ يقترب من رسم صورة صادقة للعرب فى أى أعمال أدبية أنتجت من جانب أدباء يهود فى إسرائيل، هو جرأة ومغامرة شبه مستحيلة" (16). وهذا الموقف أو المعضلة التى أشار إليها نسيم رجوان فسره مفكر إسرائيلى آخر. وهو يوسف جعفونى حين قال : "إن سيطرة صورة نمطية عن العرب داخل الوعى الإسرائيلى سببها سنوات العداء والصراع المستمرة بين إسرائيل وجيرانها. وهى سنوات اتسمت بتغيب العلاقات والمعاملات المتبادلة". (17)

ولكن السؤال الذى فى حاجة إلى إجابة هو : هل تغير هذا الوضع إلى الأفضل بعد حدوث علاقات واتصالات بين الإسرائيليين والعديد من العرب؟ الإجابة على ذلك هى أنه ربما حدث بعض التغير، ولكن ليس بالصورة المطلوبة، وبخاصة بسبب الممارسات الإسرائيلية غير الإنسانية مع الفلسطينيين، والتعنت الإسرائيلى الرسمى تجاه وسائل حل النزاع العربى الإسرائيلى.

الحروب والمجابهات العربية الإسرائيلية
وتأثيرها فى التصور الإسرائيلى للعرب

على خلاف كل ما هو مألوف فى تفسير نشأة الدول، فقد جاء الإعلان عن إقامة إسرائيل نموذجاً خاصاً وغير عادى فى نشأة الدولة العبرية؛ مما كان له أثره وانعكاساته على رؤية الإسرائيليين لأنفسهم فى المقام الأول، ورؤيتهم للعرب المحيطين بهم، أو الذين يعيشون معهم داخل إسرائيل فى المقام الثانى؛ فإسرائيل كما هو معروف لم تنشأ بمقتضى الطبيعة التلقائية للتطور، سواء فى

إطار ما يسمى بالقانون الطبيعي، أو بمقتضى التراضي العام بين الحاكم والمحكوم فيما يعرف بالعقد الاجتماعي، كما لم تنشأ إسرائيل تلقاء الانسجام الوظيفي بين سكانها في سياق النظرية العضوية، إنما جاء ظهورها بدعوى الوعد الإلهي، ونتيجة لما سُمي بالقوة الغالبة.

وهكذا اختلفت نقطة البدء في إسرائيل عن غيرها، ففي حين جاءت نشأة الدولة القومية الحديثة بعد أطوار من النضوج، وصولاً إلى الطور الأعلى بفعل الصراع مع الذات، فقد ظهرت إسرائيل إلى الوجود كثمرة لمشروع ثقافي سياسي استيطاني، له خلفيته الأسطورية وقوته العسكرية. وعلى ذلك لم تشهد التجربة الإسرائيلية خبرة التطور من الداخل، وإنما جاءت نتيجة الحضور من الخارج؛ أي أنها دولة استدعائية، تم تأسيسها بقبول عدد من الأفراد، وبدعوى المجئ من بلاد الشتات إلى ما سمي بأرض الميعاد. (18)

إذاً بدأت الدولة مسيرتها وهي تحمل في أحشائها كل بذور مشاكلها المستقبلية؛ ولذلك حرص بن جوريون على تحديد الدور الذي يقوم به كل من المجتمع المدني والجيش، وبصورة تختلف عما هو معروف في أرجاء العالم؛ أي بدأت مسيرة الدولة بنوع من التوافق والتجانس، والتزاوج بين المجتمعين المدني والعسكري؛ باعتبارهما كما يقول أمنون روبنشتاين «وجهين لعملة واحدة» (19). ولم تمض سنوات معدودة على قيام الدولة، حتى بدأ السكان اليهود فيها يدركون أن قيام الدولة لم يؤد إلى حل مشاكلهم، بل العكس هو الصحيح، وذلك للأسباب التالية :

1- صاحب الإعلان عن قيام الدولة، تفجر مشاكل اجتماعية وسياسية، نجمت عن صعوبة استيعاب المهاجرين الجدد، وبخاصة أولئك الذين جاءوا من دول عربية وإسلامية، يختلفون من حيث الطباع والذوق العام والسلوكيات عن يهود أوروبا والأمريكتين، بالإضافة إلى سيطرة يهود الغرب على مؤسسات الدولة، وعلى أجهزتها العسكرية والمدنية.

2- بدء ظهور جيل من اليهود الذين ولد الجانب الأكبر منهم في فلسطين في سنوات ما قبل الدولة؛ حيث أخذ يتذمر على الآباء المؤسسين للدولة، ويعترض على العديد من الأفكار الصهيونية الأوروبية التي وجدها غريبة عنه، وهذا هو الجيل الذي خاض حرب 1948، وما قبلها من معارك وقعت ضد الفلسطينيين، أو الاشتباكات مع البريطانيين، ويعرفون باسم جيل الصابرا، والذين وصلوا سريعاً إلى مراكز السلطة في الدولة منذ أواخر الخمسينيات فصاعداً.

3- تدهور الوضع الأمني على امتداد حدود إسرائيل، وسقوط العديد من

الإسرائيليين نتيجة عمليات فدائية شبه يومية، كان ينفذها الفدائيون الفلسطينيون من خارج الحدود؛ مما عمق مشاعر الإحباط لدى العديد من الإسرائيليين، وهز الأسس التى قامت عليها الادعاءات الصهيونية من أن إقامة دولة لليهود سيؤدى إلى حل مشاكل اليهود فى إسرائيل، ويحسن أوضاعهم فى العالم.
وقد أشار الأديب المعاصر عاموس عوز إلى هذا الوضع حين قال : «لقد أدرك الجميع أن الأب أو مجموعة الآباء الذين قيل عنهم أنهم لا يخطئون على الإطلاق، يخطئون حقاً، بل ويقومون بأفعال شريرة». (20)

نتائج حرب 1967 تعمق مشاعر عدم الجدوى فى الأوضاع القائمة

رغم الانتصار الكاسح وغير المتوقع الذى حققته إسرائيل فى 1967؛ فإن السلام الذى بشرت به زعامة الدولة مع الدول العربية لم يتحقق، بل ثبت صدق ما حذرت منه دوائر أكاديمية من أن لحرب 1967 آثاراً مدمرة على بنية المجتمع الإسرائيلى، ومن أبرزها المشكلة الديموجرافية الناجمة عن تواجد مجموعات فلسطينية فى الضفة والقطاع، سيحولون الدولة خلال سنوات معدودة إلى دولة ثنائية القومية نظراً لزيادة نسبة الإنجاب بينهم، كما لم يترجم الانتصار العسكرى إلى حالة من الهدوء والاستقرار للإسرائيليين، إذ سرعان ما اندلعت حرب الاستنزاف على امتداد قناة السويس، وصعد الفلسطينيون من عملياتهم الفدائية والعسكرية ضد إسرائيل داخل المناطق، وفى أرجاء العالم أيضاً ضد مؤسسات إسرائيلية.

ولذلك برزت فى الأعمال الأدبية العبرية التى صدرت فى هذه الفترة شخصية البطل الإسرائيلى المأساوى والمحبط، الذى يسعى إلى تحقيق أهدافه عن طريق العنف والقتل والدمار، وإذا فشل فى ذلك فليس أمامه سوى الهروب إلى الخارج، والاستقرار فى مكان آخر أى جاء البطل وكما ذكر أحد الدارسين الإسرائيليين تجسيداً للنظرية القائلة بأن المواطن يصبح سلبياً وعدمياً، إذا عاش فى مجتمع يطبق مبادئه بصورة خاطئة، ينجم عنها الكثير من الكوارث، وتؤدى إلى اندلاع حروب جديدة مدمرة. (21)

وعاد الخوف من المستقبل يسيطر على قلوب كثير من الإسرائيليين بعد أن قيل لهم أن العرب لن تقوم لهم قائمة، وسرعان ما تحققت نبوءات العديد من المفكرين، وعلى رأسهم يشعياهو لايبوفتس؛ الذى حذر من مغبة الوقوع فى الوهم القائل بأن حرب 1967 هى آخر الحروب مع العرب، وأكد أن حرباً قادمة مع العرب ستكون أشد قسوة على إسرائيل (22)، ولم يصدق الزعماء

الإسرائيليون نبوءات لايبوفتس إلي أن فوجئوا بحرب 1973 تطرق أبوابهم.

حرب أكتوبر وتعمق مشاعر الإحباط

وخيبة الأمل فى الشارع الإسرائيلى

كانت حرب أكتوبر هى الزلزال الذى هز كيان إسرائيل، وأكد زيف الادعاءات القائلة بجدوى الاحتفاظ بالمناطق لضمان أمن إسرائيل، وكان تقبل العالم الأكاديمى والثقافى فى إسرائيل لنتائج تلك الحرب متمشياً مع قواعد المنطق السليم، خاصة وأن الدراسات العديد التى صدرت بعد حرب 1967 كانت تحذر كما سبق أن أشرنا من أن حرب يونيو لن تكون آخر الحروب مع العرب، بالإضافة إلى تحليل الآثار السلبية المختلفة لتلك الحرب على بنية المجتمع الإسرائيلى مستقبلاً.

ومثلما أكد د. لايبوفتس بعد حرب 1967 على النتائج السلبية المترتبة على احتلال المناطق العربية؛ فقد عاد بعد حرب 1973 ليؤكد أن تلك الحرب سيكون لها تأثيرات بعيدة المدى على إسرائيل، بالإضافة إلى حديثه عن مشاعر الكآبة وخيبة الأمل والإحباط التى غمرت الجميع (23). وعلى المستوى الخارجى كان لتلك الحرب آثارها الواضحة على العلاقات بين إسرائيل والعديد من دول العالم، وبخاصة دول العالم الثالث؛ حيث ازدادت العزلة الدولية لإسرائيل، وبات يُنظر إليها على أساس أنها دولة معزولة تقف خارج دائرة القانون الدولى، أو كما قال أحد المفكرين الإسرائيليين من أن إسرائيل بعد حرب أكتوبر، تحولت إلى تجسيد حى لحياة الجيتو اليهودية فى الماضى. (24)

بين صعود اليمين، واندلاع حرب لبنان، وتفجر الانتفاضة

يعتبر صعود اليمين الإسرائيلى للسلطة للمرة الأولى فى تاريخ إسرائيل فى انتخابات عام 1977 أحد نتائج حرب أكتوبر، واعتبر البعض هذا التحول بمثابة رغبة من الجمهور لتصحيح نتائج تلك الحرب، ومعاقبة حزب العمل وزعامته. ووسط عمليات الشد والجذب بين تيار اليمين المتصاعد وأنصار اليسار الذين كانوا يحاولون تبرير ما حدث، وإعطاء وعود بتغيرات مستقبلية إلى الأفضل إذا عادوا إلى السلطة، جاء الغزو الإسرائيلى للبنان فى عام 1982، فى عهد حكومة بيجين وتحت القيادة المباشرة لشارون؛ ليحدث داخل إسرائيل هزة عنيفة لا تقل عما أحدثته حرب أكتوبر؛ فقد اعتبر كثيرون فى إسرائيل، سواء من اليمين أو من اليسار، أن هذا الغزو تحول إلى حرب واسعة يخوضها الإسرائيليون بدون

أى سبب مقنع، يبرر سقوط مئات القتلى الإسرائيليين وآلاف الجرحى وضد دولة عربية – وهى لبنان – لا تشكل مصدر خطر حقيقى على إسرائيل.

وللمرة الأولى فى تاريخ إسرائيل، يخرج العسكريون من ضباط وجنود فى الجيش فى مظاهرات صاخبة، ومعهم أفراد أسرهم للاحتجاج على تلك الحرب غير المبررة، بل وللمرة الأولى فى تاريخ إسرائيل يفضل مئات الجنود الشباب دخول السجن على الخدمة فى جنوب لبنان، وبخاصة فى أعقاب مذابح صبرا وشاتيلا، والتى عرضت تفاصيلها أجهزة الإعلام الإسرائيلية المختلفة، وكما اندلعت فى أواخر الثمانينيات حرب أخرى من نوع جديد لم تعرفه إسرائيل من قبل، ألا وهى الانتفاضة الفلسطينية الأولى. وللمرة الأولى فى تاريخ إسرائيل أيضا تنتقل الحرب مع الفلسطينيين إلى داخل إسرائيل، وبخاصة بعد امتداد تأثيرات الانتفاضة إلى عرب 1948، وما يمكن أن يشكله هؤلاء من مصدر خطر على المجتمع الإسرائيلى من الداخل؛ إذا انضموا إلى ثورة أشقائهم فى الضفة والقطاع.

وقد أصبح الاقتناع السائد لدى العديد من الإسرائيليين فى تلك الفترة يرى بأن إسرائيل تقف فى مواجهة خط الضياع، وأنه ليس هناك ما يدعو إلى اخفاء الحقيقة، بل وأكد كثير من المفكرين والدارسين أن المجتمع الإسرائيلى دخل بعد غزو لبنان فى عام 1982 وتفجر الانتفاضة الأولى فى عام 1987، إلى مرحلة من التخبط الروحى، وأن الحياة أصبحت تجرى فى إسرائيل بدون أى خطة واضحة، وبدون أى مبرر للتضحية.(25)

إذاً، عاد المجتمع الإسرائيلى فى الثمانينيات إلى حالة التخبط وعدم وضوح الرؤية، وبروز العديد من علامات الاستفهام التى ميزت المجتمع الإسرائيلى فى أواخر الخمسينيات، وفى منتصف الستينيات، بالإضافة إلى غموض الطريق الذى تسير فيه إسرائيل، بل ووصل الأمر إلى الاعتراف الصريح بفشل الحركة الصهيونية، ووصولها إلى نهاية طريقها، وهو ما عبر عنه يوسف أورن بالقول: "بأن العقد الذى بدأ بحرب لبنان، وانتهى بالانتفاضة شهد تعاظماً فى حملات النقد الموجهة إلى السلطة، والتى وصلت إلى المطالبة الصريحة بالتخلى عن الصهيونية الكلاسيكية، واستبدالها بأيديولوجية أخرى، تتفق وتتمشى مع الظروف الموضوعية التى يجتازها المجتمع الإسرائيلى". (26)

وأخيراً جاءت الانتفاضة الثانية، ثم أحداث سبتمبر فى الولايات المتحدة، ومحاولة زعامة إسرائيل استغلالها للوقيعة بين الولايات المتحدة والعرب، بل

والمسلمين أجمعين؛ لتجعل الإنسان العربى عامة، والفلسطينى خاصة فى بؤرة الاهتمام المستمر؛ باعتباره أحد مصادر القلق والرفض لسياسات إسرائيل فى المناطق العربية المحتلة، ورافضاً للتطبيع مع إسرائيل خارج المناطق الفلسطينية.

صورة العربى وثنائية المتلقى الإسرائيلى

تعرضت الصفحات السابقة للمسيرة الاجتماعية والسياسية والعسكرية للمجتمع الإسرائيلى منذ قيام إسرائيل، وحتى تفجر الانتفاضة الفلسطينية الثانية، وخلالها شكل العربى الوجه الآخر للصراع الذى يجتازه المجتمع الإسرائيلى، باعتبار أن العربى هو الطرف المنافس للإسرائيلى على الأرض نفسها؛ ولذلك تتحدد صورة العربى فى الوعى الإسرائيلى بناء على موروثات دينية وتاريخية يهودية، تجمع على استحالة التوصل إلى أى تفاهم بين الطرفين العربى والإسرائيلى، بل إن مصير هذا التفاهم قد حسمته الكتب الدينية اليهودية فى صورة انعزال وقطيعة تامة بين الطرفين، فمثلما لم يتجمع اسماعيل واسحاق فى مكان واحد؛ فإن نسليهما أيضاً وفقاً لهذا التصور الإسرائيلى لا يمكن لهما التعايش سوياً على أرض مشتركة، ولكن إذا كانت الموروثات اليهودية والأدبيات الإسرائيلية تكاد تتفق فيما بينها على رسم صورة منفرة للعرب، فيما عدا أصوات قليلة متناثرة داخل رقعة الفسيفساء الإسرائيلية، والتى تحاول أن يكون تصورها للعربى بعيداً عن الموروثات القديمة؛ فإن الاتجاه العام داخل إسرائيل والذى لا يتغير بتغير الحكومات أو بتبادل مواقع الأحزاب بين السلطة والمعارضة، والذى تترجمه عملياً المناهج الدراسية المطبقة فى مدارس إسرائيل ومعاهدها، وتروج له أجهزة إعلامها، لا ترى فى العربى إلا عنصر تحد وتحرش لكل ما هو إسرائيلى، بل وتعتبره الخطر الأول الذى يتربص بالدولة العبرية وبسكانها اليهود، وفى الوقت ذاته لا يمكن الاستغناء عنه خلال مسيرة بلورة وتطوير المجتمع الإسرائيلى، بل ووصل الأمر ببعض المفكرين فى إسرائيل إلى القول بأنه بدون العرب لما أمكن للإسرائيليين أن يصفوا أنفسهم، وفى هذا يقول دكتور «بار أون» : لقد اعتدنا خلال سنوات طويلة أن نصف أنفسنا من خلال رؤيتنا للآخرين، والآخرون هنا هم العرب فى داخل إسرائيل والعرب الذين يحيطون بنا من الخارج .. وأى شعب يعيش فى مثل هذه الأوضاع يحاول أن يبحث لنفسه عن عدو جديد إذا اختفى عدوه القديم، وإذا لم يعثر له على عدو فسيضطر إلى الدخول فى مواجهة مع نفسه، ويعيد وصف نفسه من جديد، خلال مسيرة قد تستغرق فترة زمنية طويلة". (27) ولذلك لم

تتغير نظرة المناهج الدراسية المطبقة فى مدارس إسرائيل ورغم وجود سفارات لإسرائيل فى أكثر من عاصمة عربية. ولازالت هذه المناهج الدراسية تتعامل مع العرب بصورة أثارت استياء بعض الدارسين الإسرائيليين، ومنهم على سبيل المثال «نيلى مندلر» المسئولة عن شئون التعليم والدراسة فى صحيفة هارتس الإسرائيلية. فقد نشرت مندلر دراسة استندت فيها على فحص 1500 من الكتب الدراسية التى تدرس فى إسرائيل، حتى يومنا هذا وفى مجالات مختلفة.

ورأت مندلر أن هذه الكتب لازالت تحرص على تحقير كل ما هو عربى أو مسلم. وسجلت مندلر أيضاً وجود توجه غير إنسانى فى مخاطبة عقول النشء فى إسرائيل، وفى هذا تقول : «لدى قيامى باستجلاء مضامين كتب مختلفة فى مباحث العلوم الإنسانية، ومن بينها كتب المطالعة المقررة على الطلبة الإسرائيليين، ابتداء من الفصل الأول وحتى الفصل الثامن فى مادة قراءة إسرائيل الحديثة تبين لى كم هى محشوة بعبارات التحقير، والأوصاف غير الإنسانية للعرب. كما أن المراجع التى تضعها وزارة التعليم بين أيدى المعلمين، هى أكثر عنصرية وفظاعة فى تناولها للإنسان العربى، وأكدت مندلر أن هذه الكتب لا تتم مراجعتها وتنقيحها من كل ما يقال عن الشعوب العربية والإسلامية، وكأنها لم تراوح مكانها منذ آلاف السنين». (28)

وحاول الدكتور «دانئيل بارتل» الأستاذ فى جامعة تل أبيب البحث عن الأسباب التى تقف وراء العمل المستمر على تشويه صورة العرب فى المناهج الدراسية الحكومية فى إسرائيل؛ فوجد أن ذلك يعود إلى محاولة البحث المستمرة عن بنية نفسية تحتية، تساعد المجتمع الإسرائيلى على الصمود فى وجه العرب، العدو الرئيسى لإسرائيل حالياً». وسجل «بارتل» أن «من بين الأسس التى تقوم عليها المناهج الدراسية فى إسرائيل، التركيز على عقيدة الصراع مع العرب، وإبراز أهمية الجيش الإسرائيلى لضمان الأمن لإسرائيل، وهذا أدى إلى تضاؤل الاهتمام بثقافة السلام، أو عرضها فى صورة غامضة ومبهمة»، وبعد فحص عدد «مائة كتاب وسبعة» من الكتب التى تدرس فى مدارس ومعاهد إسرائيل الرسمية والمعتمد من وزارة التعليم، وجد أن هناك إهمالاً فى الإشارة إلى مفاهيم السلام وتضخيم فى الحديث عن اليهود كضحايا لهجمات الآخرين مع عدم الاعتراف بشرعية مواقف وتصرفات العرب؛ حيث يجري تشويه صورتهم وإظهارهم فى صورة قوم من المشاغبين والمتخلفين حضارياً وثقافياً، إلى جانب قذارتهم الجسمانية، وختم «بارتل» دراسته بقوله بأنه «لم يُسجل حدوث أى تغير فى المناهج الدراسية الإسرائيلية الرسمية فى تناولها لصورة العرب، رغم حلول

السلام؛ فالكتب الدراسية لازالت تقدم العرب بصورة مشوهة، وتتجاهل المعاناة التى لحقت بأبناء الشعب الفلسطينى". (٢٩)

ورغم ذلك نشير إلى أن هناك بعض الأصوات الإسرائيلية وبخاصة فى صفوف أدباء اليسار الإسرائيلى، تحاول اتخاذ موقف مستقل ومغاير بعض الشيء عن الموقف الحكومى، أو عن التوجهات العامة فى إسرائيل تجاه العرب، ولكن تأثير هؤلاء لازال محدوداً؛ لأن المجتمع الإسرائيلى قد أصيب، وبخاصة مع تزايد قوة اليمين بما يشبه حالة التلوث البصرى والسمعى. ونظراً لأننا نطبق المنهج الأكاديمى فى التعامل مع الأمور؛ سنعرض لقصيدة كتبها الشاعر الإسرائيلى أهرون شبتاى، ونشرها فى صحيفة هارتس بتاريخ 2002/4/19عكس خلالها مدى الإحباط والألم الذى يعتصر قلوب بعض المثقفين الإسرائيليين تجاه ما يحدث فى المناطق فى ظل الانتفاضة الثانية، فقال فى قصيدته التى اختار لها عنوان «قلبى» ما يلى :

قلبـــــــــــى
شفتاى تُرددان عبارات غير واضحة
يا فلسطين لن تموتى
قلبى مع كل إبرة حقنة تغرس فى يدك
يا مصطفى البرغوثى
قلبى يقف أمام المقاطعة (مكتب عرفات)
وأمامى جثة قتيل ملقاة على الطريق
قلبى مع قلمك الملقى على مكتبك يا محمود درويش
قلبى مع كل أنابيب الأكسوجين التى اختفت من نابلس
قلبى مع مها أبو شريف
فالجنود الذين اقتحموا منزلك تبولوا على قلبى
توقف قلبى عن النبض مع كل طلقة
تصوب إلى إطارات سيارات الإسعاف
التابعة للهلال الأحمر
إليك يا منال سفيان أقول :
لقد توقف قلبى عن النبض
بعد أن أصابتك طلقة فى مقتل
بلادنا شهدت ولادة جديدة فى بيت لحم
المشيمة ألقيت فى سلة النفايات

ومن الرحم خرج إلى النور مولود جديد
نبضات قلبه أقوى من نبضات قلبى ..
إننى يهودى فلسطينى

وفى الختام نقول بأن تشويه صورة العربى فى الأدبيات الرسمية الإسرائيلية، إنما يعكس الخوف الدفين لدى قطاعات واسعة فى إسرائيل من السلام ومن هنا يجئ هذا الحرص على التحرش بالإنسان العربى، والحط من شأنه فيما عدا بعض الأصوات الإسرائيلية الشاردة والقليلة العدد، والمحدودة التأثير.

وقد جسد الصحفى الإسرائيلى موشيه شوكيد هذه الحقيقة المتمثلة فى استثارة الزعامات الإسرائيلية للإنسان العربى، وكشف عن الأسباب التى تقف وراء هذا التوجه اليمينى فقال «لم تكن زعامة إسرائيل فى يوم من الأيام، فى حاجة إلى كراهية العرب كما هى اليوم؛ فهذه الكراهية تقرب بين الطوائف اليهودية و بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل، وتمنع عرب إسرائيل من المطالبة بالمساواة فى الحقوق المدنية مع اليهود، كما أن كراهية العرب المطلوبة الآن للحفاظ على المستوطنات القائمة داخل إطار المعاناة القومية المشتركة. وأمام الخطر المشترك فإن كراهية العرب وتشويه صورتهم، مطلوبة من أجل تخفيف حدة التوتر بين الأثرياء والفقراء، بين المتدينين وغير المتدينين، بين المواطنين الإسرائيليين داخل حدود الخط الأخضر، وأولئك الذين يتحصنون على المرتفعات المتناثرة فى الضفة، أو فى أودية القطاع. إن إسرائيل لا يمكنها أن تتحمل مجئ السلام بسبب المقابل الذى يجب أن تدفعه فى صورة إعادة رسم وبلورة هويتها من جديد.

إن مجئ السلام يتطلب من الحكومات الإسرائيلية التصدى المخلص للفوارق الاجتماعية داخل إسرائيل، ومجئ السلام يتطلب أيضا التصدى لتهديدات التيار الدينى، ومطالب الأصوليين اليهود المتزايدة، وتأثيرها على مستوى الحياة اليومية ومجئ السلام يتطلب إزالة أغلب المستوطنات، إذن من فى إسرائيل فى حاجة إلى السلام. وهكذا تحول شعار «إسرائيل تريد السلام» إلى شعار أجوف بل إلى كذبة مدوية». (30)

الهوامش

١- مقابلة مع دافيد جروسمان، نشرت فى مجل الكرمل، عدد ٤٦، صيف ٢٠٠٠، رام الله، فلسطين.
٢- لقاء معه نشر فى صحفية معاريف بتاريخ ١٩٩٤/٣/٢٥.
٣- صحيفة دافار بتاريخ ١٩٩٤/٣/١٨.
٤- عوز الموج: "موت العربى الشرير"، مجلة بوليتكا، عدد نوفمبر١٩٩٣، تل أبيب، ص٢٢.
٥- مجلة لقاء، إصدار المعهد اليهودى العربى، تل ابيب عدد خريف ١٩٤٨، ص١٩.
٦- المرجع السابق.
٧- المرجع السابق، ص ٣٠.
٨- جلعاد مورج: "متحاربون ومتخاصمون"، نشر فى مجلة موزنايم الأدبية، تل أبيب، سبتمبر/ أكتوبر، ١٩٨٧، ص ١٥.
٩- جرشوم شوكين : صحيفة هآرتس، ١٩٨٠/٩/١٠.
١٠- مجلة ٧٧ الأدبية، تل أبيب، عدد إبريل ، ١٩٨٥.
١١- مجلة لقاء، ص ١٦١.
١٢- مقابلة مع د. سوكر مان، نشرت فى صحيفة على همشمار بتاريخ ١٩٩٥/٢/٢٤.
١٣- صحيفة عل همشمار ١٩٨٨/٨/٥.
١٤- محمد توفيق الصواف : الآداب البيروتية، عدد ديسمبر، ٢٠٠٢، ص ١٨.
١٥- صحيفة هآرتس ٢٠٠٢/١٢/١٣.
١٦- الآداب البيروتية، ص 18 نقلا عن الجيرزاليم بوست الإسرائيلية.
١٧- يوسف جفعونى: "مكان على وجه الأرض"، صادر عن مركز فان لير بالقدس، ١٩٨٦، ص٧.
١٨- أحمد المسلمانى: "مائة عام على المشروع الصهيونى"، الأهرام، القاهرة، ١٩٩٧/١٠/٣.
١٩- أمنون روبنشتاين: "فشلت الثورة ونجحت الصهيونية"، نشر فى هآرتس، ١٩٩٧/٦/١٠.
٢٠- الأدب العربى فى سنوات الدولة، ١٩٨٣، ص ٣٨.
٢١- المرجع السابق، ص ٤٣.
٢٢- يشعياهو لايبوفتس: "اليهودية - الشعب اليهودى ودولة إسرائيل"، إصدار شوكين، ١٩٧٦، ص٤٠٨.
٢٣- المرجع السابق، ص ٤٣٠.
٢٤- مقال نشرة د. تلمون فى معاريف ١٩٧٦/٥/٤.
٢٥- مقال نشرة يوسف أورن، معاريف ١٩٨٩/١٢/٨.

٢٦- المرجع السابق.

٢٧- مقال نشرة د. "باراون"، معاريف ١٩٩٤/٣/٢٥.

٢٨- خليل السواحرى: "التربية العنصرية فى الكيان الصهيونى"، بحث ألقى فى دمشق، أغسطس، ٢٠٠١.

٢٩- هآرتس، ١٩٩٩/٢/١٥.

٣٠- هآرتس، ٢٠٠١/١١/١، مقال نشر تحت عنوان: "من فى حاجة إلى السلام" بقلم موشيه شوكيد.

مائدة مستديرة (مأزق الفكر العربى)

٢٩ أبريل (نيسان) ٢٠٠٤

يشارك فيها:

رءوف عباس حامد	رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية
جلال أمين كاتب	ومفكر أستاذ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة
عصام العريان	قيادى إسلامى وأمين عام مساعد نقابة الأطباء
أحمد بهاء الدين شعبان	كاتب سياسى ناصرى
مجدى عبدالحافظ	أستاذ الفلسفة الحديثة بآداب حلون
يحررها: عُبادة كُحيلة	أستاذ بآداب القاهرة – مقرر الندوة

رءوف عباس:

بدأنا الإعداد لهذه الندوة منذ ستة أشهر، وفى ذهننا أن موضوعها هو موضوع الساعة، فنحن نتعرض لهجمة شرسة من القوة الإمبريالية الوحيدة الآن، وهى الولايات المتحدة الأمريكية، فتستهدف ثقافتنا كما يستهدف فكرنا، ويراد منا أن نتلقى أجندة هذه القوة الطاغية بنفوس راضية، لذلك اخترنا هذا الموضوع كموضوع لندوتنا السنوية لهذا العام، فنسترجع تجربتنا الفكرية منذ بدايتها الأولى، لا من قبيل التباكي على الماضي أو التباهي به، ولكن لكي نضع أيدينا على ما كان إيجابياً في تلك التجربة الطويلة، فنحاول أن نبنى عليه، وأما ما كان سلبياً، فنجتنب الوقوع فيه، وفى ذهننا أيضا أن يكون هناك مشروع فكرى لنواجه به التحديات المعاصرة التي يجب أن يكون لنا موقف محدد منها شئنا أم أبينا.

الجلوس إلى هذه المائدة المستطيلة يمثلون جيلين من المثقفين المصريين ويمثلون أيضاً معظم التيارات الأساسية في الساحتين الفكرية والسياسية في مصر والذين لا يتسمون بالوطنية ولا الديمقراطية، لأنهم لا ينتمون إلى الحزب الوطني الديمقراطي (ضحك) وبالتالي فإن الرؤى التي ستقدم لكيفية الخروج من المأزق لابد وأنها ستكون ذات دلالات خاصة.

طبعاً الشباب يجلسون إلى طرفى المائدة، ولأنني أكن تقديراً خاصاً للدكتور عصام العريان، وأتابعه على الفضائيات، كما إنني سعيد إذ جلست إلى جواره، فلا بد أن أعطيه الكلمة ليقترح وجهة نظره.

عصام العريان:

بسم الله الرحمن الرحيم.. أشكر أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور رءوف عباس على هذه المقدمة العظيمة، وأشعر بخجل، لأن أجد نفسي جالساً إلى هذه المنصة المستطيلة بين أساتذتي، فقد درست التاريخ على أيدي حضراتكم، لأنني أعلم أن دراسة التاريخ هي التي تشكل الوعي القومي لأية امة، فلا بد أن يكون صلب اهتمام كل من يتصدى لعمل عام أو نشاط، أن يستدعى تاريخه وتاريخ امته، لكي نستفيد كما قال أستاذنا بالإيجابيات ونتلافى السلبيات. وأزعم إنني أصغر الحاضرين الجلوس إلى هذه المنصة، لذلك ففخر لي أن يقدمني، وهذا أيضاً ميزة، لأنني قد أخطئ بحكم حداثة السن والتجربة مع أستاذنا الدكتور جلال أمين ومع الصديق العزيز الدكتور أحمد بهاء الدين شعبان ومع أستاذنا الدكتور مجدي، لعلهم يصححون لي بعض أخطائي في هذه الكلمة الموجزة، فأستفيد منهم إن شاء الله.

في تقديري كإنسان مصري عربي مسلم أن الإنسانية عامةً تواجه مأزقاً في الفكر، وليس الفكر العربي وحده هو الذي يواجه المأزق... هذا المأزق عبر عنه اثنان من أهم من أصدروا كتابات نقدية وفكرية في العقد الماضي، وهما فوكوياما وهنتنجتون في حديثهما عن نهاية التاريخ ثم صدام الحضارات وصدام الثقافات. وأعتقد أن الحضارة الغربية عامةً تريد أن تفرض نمطاً معيناً من الفكر على العالم في المجالات كافة، وليس على أمتنا فقط كعرب ومسلمين، ومن هنا يشعر العالم كله انه يعيش مأزقاً، ويكفي أن الدنيا كلها الآن منشغلة بمأزق دولة عظمى، أرادت أن تخوض حرباً منفردةً بعيدةً عن المجتمع الدولي، فإذا بها تجد نفسها على عكس ما تشتهي وعلى عكس ما خططت، وتقع في ورطة، فتستدعى العالم كله للتفكير معها في هذه الورطة، ثم إنها تريد أن تقوده إلى ما تحبه هي وترضاه، ويشتغل العالم كله بما يرى فيه من تداعيات حول هذا القرار المنفرد، وإذا بنا نجد أنفسنا في أتون حرب تسمى الحرب على الإرهاب، ويراد أن ينظم لها على أنها حرب أفكار وحرب ثقافات؛ ميدانها الأول عقولنا، وكما يقول وزير حرب العقول الحالي السيد رامسفيلد: إننا في حرب أفكار وحرب عقول.

هذا المأزق العالمي نحن نشعر به أكثر من غيرنا لعدة أسباب، السبب

الأول هو أن ميدان الحرب يجرى على أرضنا وداخل عقولنا كعرب ومسلمين، السبب الثاني اننا فوجئنا بعد ما يقرب من قرن من الكفاح والنضال أن ما تصورناه تحقق على أيدي أسلافنا من استقلال وحرية إنما كان وهماً، وأن الاحتلال عاد بأحذيته الغليظة ليطأ أرضنا، ويختار بقعة من أعز البقاع علينا، هي أرض الرافدين التي أشعت الحكمة والنور على العالم والتي أهدت إلى أوربا في عصورها المظلمة نتاج الحضارة الإسلامية العربية والسبب الثالث أننا نجد أنفسنا عاجزين عن إحداث اختراق حقيقي في أمتنا بالتأهيل بين أجندة كما قال السيد رئيس الجلسة وبين أجندة يراد فرضها علينا أو دواء يراد لنا أن نبتلعه بالقهر وبين أن نقدم شيئاً لأنفسنا، نحقق به اختراقا هاما لإصلاح أحوالنا.

إن أسئلة الجدل التي كانت في مطالع القرن الميلادي الماضي تكرر نفسها علينا بإلحاح في مطالع القرن الميلادي الحالي، أسئلة الهوية وأسئلة الاستقلال وأسئلة التقدم.. نجد الكواكبى مثلا في " طبائع الاستبداد" يتحدث عن الاستبداد الذي نشكو منه الآن، ونجد قضية المرآة التي طرحها قاسم أمين ما تزال مطروحة بأجندة أخرى مختلفة، نجد أن الجهاد والجدل بين طرفي الجهاد، هل نفاوض المحتل ونسالمه، من أجل أن نحصل على أي إنجاز، أو أن نقاومه مقاومة مسلحة لكي نجليه عن أرضنا، أي لا مفاوضة إلا بعد الجلاء أو المفاوضة من أجل تحقيق الجلاء.

هذا كله يحدث ويتكرر لدرجة أنني ساءلت نفسي وسألت بعض الأساتذة الكرام الذين درسوا لي أن يعيدوا لنا قراءة هذه الفترة من تاريخنا، لنقرر بوضوح أين كان الصواب وأين كان الخطأ، لأننا نحن حتى هذه اللحظة نجل سائر الزعماء الذين كانوا في بلادنا ونحترمهم، ونتوقف كثيرا عن إدانة أفعال بعينها، حتى لا نخدش مكانة الزعماء.

نحن نجد اليوم أنفسنا حائرين أمام مشهد في العراق ومشهد آخر في فلسطين، وأنا نفسي لست حائراً، لكن الجدل الذي أشار إليه أستاذنا في الفضائيات وفى غيرها يسبب حيرة المواطن العربي، عندما يجد نخباً من المثقفين تروج للاحتلال وتقود كتائب من أجل التحرير كما يقولون ونجد نخبة في أعز بقعة علينا وهى فلسطين، تروج أيضاً لثقافة التفاهم مع العدو، للحصول على أي شئ أفضل من لاشئ، بل ويتحدثون عن أن المقاومة أضرت بالقضية الفلسطينية، وكأن هذه القضية كانت في أحسن حالاتها قبل المقاومة.

هذه كلها تجليات لما دعتنا إليه هذه الندوة، فنحن نشهد بالفعل مأزقاً للفكر

العربي على هذه الأصعدة كافة..على صعيد الإصلاح الداخلي، وعلى صعيد التوافق الوطني، وعلى صعيد الاستقلال الحقيقي، على صعيد أخطر بكثير يأتينا من الخارج، وشهدناه في عدة كتابات تبكى الإنسان وهى تحت عنوان، ماذا قدم العرب للحضارة وماذا يقدمون للعالم الآن؟.. ونحن لا نريد أن نتباهى ولا أن نتفاخر بالقديم، الأمر الذي وصل برئيس أساقفة كانتربرى السابق جون كيرى وغيره لأن يتحدث عن العرب وكأننا صرنا عالة على التاريخ وعلى الإنسانية نستهلك ولا شأن لنا بأى إنجاز، وربما أكون قد قرأت المقالات النقدية التى كتبها أستاذنا الدكتور جلال أمين لما صدر من تقارير حول التنمية الإنسانية فى الوطن العربى ونقدها، لأنها تعطى المبرر والذريعة لهؤلاء الذين يقولون ذلك لأنها تنظر إلى نصف الكوب الفارغ ولا تنظر إلى الأسباب ولا إلى النصف الأخر من الكوب. ولذا تسود حالة من الإحباط الشديد فى نفوس الشعوب العربية حالة من اليأس.. فى نفوس الشباب، حالة تدفع إلى عنف مدمر سهل مهمة من يريد أن يخترق قطاعات من الشباب فإذا بهم يكونون آلة سهلة طيعة لتحقيق أهداف استعمارية واضحة لا تخفى على أحد ولا تخطئها عين .

هنا لا أريد أن أطيل فهذا توصيف أعتقد أن الجميع يتفقون على معظمه إن لم يكن كله، ولكننى أريد أن أقول بكلمة سريعة كيف نخرج من هذا المأزق، أعتقد أن أول شئ يجب أن نلتفت إليه هو قضية الهوية التى تميز فكراً عن فكر آخر وأمةً عن أمة وجماعة بشرية عن جماعة بشرية أخرى، وطالما لم تحسم هذه القضية بوضوح فى قرن مضى، فلا بد أن نحسمها الآن، خاصةً وأننا مصنفون عالمياً بهوية نحن أحياناً لا نحسن تمثيلها.

نحن الآن فى هذا العالم نحارب على أننا مسلمون، وأذكر أنه لما ضرب الأسطول السادس الأمريكي لبنان سنة ١٩٨٣ بعد حادث المارينز قالوا لرئيس أمريكا فى حينها مستر ريجان " إن لبنان فيها مسيحيون" ضرب على الطاولة أمامه وقال " هل فى لبنان مسيحيون" .

إذن فكلنا عرب ومسلمون. نحن مصنفون عالمياً أياً كانت ديانتنا وأياً كانت انتمآتنا على أننا مسلمون، كما قال مكرم عبيد باشا:" أنا مسيحى ديانةً مسلم حضارةً ووطناً" . هذه حقيقة، ويوم أن يثار الجدل حول هذه الهوية، وظن البعض أن هناك إمكانية لأن تنتزع هذه الهوية الإسلامية سواءً البعد الإنسانى أو البعد القومى أو البعد الدينى، كان هذا هو موطن الخطر.

أنا إنسان أدين بالإسلام، أنطق بالعربية، أعيش فى مصر.. هذه كلها دوائر

متكاملة لا تخرق إحداها الأخرى. بالعكس هى تتكامل، لتحقيق شئ كبير جداً، نستطيع به أن نقدم الآن إذا أحسنا توظيف هذه الهوية ، والاستفادة من كل هذه العناصر نستطيع أن نقدم الكثير سواء فى البعد الإنساني لها أو البعد الدينى أو البعد العربى أو البعد الوطنى.. هذه الأبعاد كلها فى هوية واحدة تستطيع ذلك.

أيها الإخوة لقد سافرت كثيراً رغما عن صغر سنى إلى إفريقيا وآسيا وأوروبا وأمريكا ، ولم أر شعوراً يجمع من التقيت بهم فى هذه البلاد مثل هذا الشعور الإسلامى، هذه قضية تضيف إلينا فى قضايانا المصيرية أبعاداً هائلةً تراثاً وتاريخاً .. نحن للأسف انشغلنا طويلاً فى جدل حول هذه الهويه، ما أفقدنا هذه الميزة الكبيرة.

سؤال الهوية مخرج مهم لأنه يتعلق بالفكر.. ماذا سأقدم للعالم الإنسانى، سأقدمه بوصفى متطفلاً على الحضارة الغربية، سأقدمه بوصف تلميذاً على فلاسفة الغرب، أم أقدمه بوصفى شيئاً آخر، نستطيع أن نضيف إلى هذه الحضارة الإنسانية بعداً أخلاقياً.. بعداً إيمانياً ، يضيف إليها ضوابط فى الممارسة، هم فى حاجة إليها، يضيف إليهم حلولاً لمشكلات هم يعانون منها .. لكن ماذا أضيف إذا ما كنت عالة على ما يقدمون، علما بأن ما يقدمون لنا من فكر، هو فى النهاية فتات، إننا مشغولون بالحداثة، فى حين أنهم يعيشون عصور ما بعد الحداثة، ولعلهم ينتقلون منها إلى أشياء أخرى بمشكلات أخرى، ونحن ما زلنا نعيش بقضايا فكرية قديمة.

لا أريد أن أطيل فأنا أعتقد أن حسم قضية الهوية ، يمكن أن يساعدنا، لأنه فى حسم هذه القضية سنتكلم من مصدر فخر واعتزاز وإحساس بكينونة .. هذه الكينونة هى التى تستطيع أن تجعل لنا كيانا وإنتاجاً حقيقياً ملموساً فى الأرض. لا مانع أن نكون متخلفين فى الناحية التقنية وفى الناحية العلمية، فهذا كله يسهل استعواضه مع الوقت أو الحصول عليه، ولكننا يجب ألا ننسى أن أمماً مثلنا اعتزت بهويتها، واستطاعت أن تحقق اختراقات هائلة على المستوى العلمى والتقنى وغيرها، أمامنا الهند.. أمامنا الصين.. شعوب لم تتخل عن خصوصياتها إطلاقاً، وحققت إنجازات فى كل المجالات كا لديمقراطية أياً كانت عيوبها وفى مجال النمو الاقتصادى وما إليه حققت الكثير وهذا ما يجب أن يكون محور اهتمامنا الآن، لأن الفكر فى تقديرى إنما هو قانون الهوية.. من أنا فبالتالى أستطيع أن أفكر وبذلك لا ننقطع عن تراثنا إطلاقاً، ولا ننقطع عن أفكار أسلافنا ننتقدها ونقومها ونصححها ونضيف إليها ونقدم الجديد من نفس

المنطلقات ، ولذلك فأنا أعتز بأن أكون إسلامى الهوية، وهو ما أدعو إلى الاهتمام به وشكرا والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

رءوف عباس:

شكراً للدكتور عصام والذى رأى أن الخروج من المأزق يكون بحل مسألة الهوية، ولما كان الآخر الغربى يصنفنا على اننا مسلمون، فلا بد إذن ان تكون هذه هويتنا وعلى أية حال فالكلمة الآن لشاب آخر هو الأستاذ احمد بهاء الدين شعبان (ضحك).

أحمد بهاء الدين شعبان:

الحقيقة فأنا سعيد لأن أتحدث أمام هذه النخبة المميزة من أساتذة التاريخ فى قضية على هذا القدر من الأهمية والخطورة، لأنها ليست مجرد قضية فكر، وإنما هى ترتبط ارتباطاً وثيقا بقضايا الساعة ومستقبل أجيالنا القادمة، وعلى الرغم من أننى أرتبط فكرياً باليسار إلا أننى أجدني متفقاً اتفاقاً شبه كلى مع ما طرحه صديقى وأخى العزيز الدكتور عصام العريان، غير أننى أود أن أضيف إلى مكونات الهوية المصرية التى عرضها مكوناً آخر أعتقد أنه من المهم ان يكون واضحاً كل الوضوح ، هو مكون الحضارة القبطية الذى أعتقد إنه من الواجب أن نعيد إليها الاعتبار كجزء أساسى من مقومات الحضارة المصرية ، لأن فى هذه البلد الآمنة عاش أجدادنا الأقباط ، ولا يزالون موجودين ، ويشكلون نسبةً مهمةً من أبناء هذا المجتمع، وثقافته حاضرة بقوة فى تراثنا وفى تاريخنا ومن واجبنا أن نضع فى الاعتبار هذا المكون الحضارى الذى يمنحنا غنىً وثراءً، لا يمكننا أن نتنازل عنه.

إذا كان الزميل عصام العريان قد غطى بشكل كبير التحديات الخارجية التى تواجهنا فى هذه اللحظات الحاسمة من لحظات أمتنا، فدعونى أتحدث او أركز فى حديثى حول التحديات الداخلية، لأن هذه الهجمة التى نتعرض لها من كل حدب وصوب ما كان لها ان تفعل فعلتها وأن تمددنا بما تهددنا به، لولا ان الجسد العربى والمصرى والإسلامى أيضاً قد أصبح عليلاً هشاً قابلاً للغزو من الخارج. ويفتقد الحد الأدنى من الممانعة والقدرة على الصمود بسبب إعيائه المتواصل الذى انتشر فى جسده العليل على مدى العقود والقرون الماضية .

أنا من جيل السبعينيات الذى خاض معارك طاحنةً مع سلطة الدولة من أجل الحرية.. الحرية بمعناها الداخلى أى الديمقراطية ، والحرية بمعناها

الخارجي أي مقاومة المحتل الذى كان يحتل سيناء فى تلك الفترة من فترات تاريخنا المعاصر، وأتذكر تعبيرات الرئيس السادات حول الأفندية الأراذل الذين أزعجوه أيما إزعاج فى تلك اللحظة، وحول مفرمة الديمقراطية او الديمقراطية ذات الأنياب...

رءوف عباس:

والمخالب (ضحك)

أحمد بهاء الدين شعبان:

فهذه التعبيرات تعكس فى الواقع محنة الفكر العربى فأزمة الفكر العربى فى اعتقادي هى افتقارنا إلى جوهر الديمقراطية والحرية فى مجتمعنا العربى والإسلامى قاطبة، وكان من نتيجة هذا الفقدان أن هزل الجسم العربى والعقل العربى، وتوقفت حركة الإبداع ودخلنا إلى نفق مظلم، ما زلنا حتى هذه اللحظة نعانى من آثاره ، وربما إلى سنوات طويلة قادمة، فمنذ أن تحول المفكرون من قادة للتنوير والفكر إلى مجموعة من الأراذل تتعامل معهم الدولة بريبة وشك باعتبارهم فئة ضالة مزعجة، يجب أن توضع لها حدود قاطعة، وحتى لا تقوم لها قائمة، تراجع وضع الفكر في بلادنا إلى حد أدنى ، وأصبح المفكرون والمثقفون في وضع شديد البؤس على المستوى المادي والمستوى الأدبي في آن واحد، ونظرة إلى أوضاع المثقفين المعيشية والفكرية كفيلة بأن تضعنا أمام هذا الوضع البائس للثقافة المصرية والعربية.

لقد عكفت على دراسة العلم والتكنولوجيا في إسرائيل في الفترة الماضية وكان من حظي أن أنجز كتاباً عنها في الشهور الماضية، وأقدم بعض نسخه إلى مكتبة الجمعية، وقد لفت نظري في هذه القضية وهى وثيقة الصلة بأوضاع الفكر والثقافة في بلادنا عدة ملاحظات ، ربما تكون مفيدة في مناقشة هذه القضية ، فعلى سبيل المثال ينفق على العلم والتكنولوجيا هناك ٣% من الدخل القومي الإسرائيلي سنوياً والدخل القومي الإسرائيلي في عام ٢٠٠٢ بلغ ١٠٢ مليار دولار ، أي أن جملة ما ينفق على البحث العلمي المحض – خارج المرتبات وبدلات التمثيل والأبنية– وحدها أكثر من ثلاثة مليار دولار أي ما يقرب من عشرين مليار جنيه مصري سنوياً وكان من نتيجة هذا الأمر أن وصلت إسرائيل إلى ما وصلت إليه وبلغ حجم ما تصدره إسرائيل من منتجات الكومبيوتر في العام الماضي عشرة مليار دولار ، أي نحو مرتين ونصف تقريباً

من إجمالي حجم الصادرات المصرية بالكامل بما فيها البترول ..... هذا الأمر يضعنا في واقع الأمر أمام تحد خطير جداً.

الملاحظة الثانية هي أهمية قضية الديمقراطية في تطور العلم والتكنولوجيا والفكر على نحو عام، فعلى سبيل المثال فإن أحد أهم الشخصيات التي لعبت دوراً كبيراً فى هذا الشأن ويدعونه بأبي القنبلة النووية وأبي الصواريخ هو شخصية يمينية متطرفة واسمه " يوفال نئمان" وكان وزيراً للعلوم والبحث العلمي وكان في ذروة ما منح من سلطات حين كان يحكم إسرائيل ما يسمى باليسار فهو ينتمي من الناحية السياسية إلى حزب الليكود أو حيروت قبل الليكود، ولم يمنع انتماؤه إلى اليمين أن يمنح من حكم اليسار كل الصلاحيات ، لكي يقوم بتطوير أداة العلم والتكنولوجيا في إسرائيل ، بمعنى الاعتماد على الكفاءة بصرف النظر عن الانتماء السياسي ، أما فى بلادنا فأنتم عليمون بأنه تتغلب قضية الثقة على الخبرة وعلى الكفاءة ، وينتهي الأمر إلى أن تتدهور أحوال العلم والثقافة في بلادنا على النحو الذي نراه.

في واقع الأمر فإن قضية الديمقراطية قضية أساسية ، وأنا أعتقد إنه بدون حرية حقيقية في هذا المجتمع فإن كل حديث عن الفكر وعن النهضة العلمية أو الثقافية حديث يظل محض خيال ، ولا يمكن أن تقوم نهضة ثقافية أو فكرية حديثة في ظل هذا الوضع الذي تنعدم فيه الحريات السياسية والحزبية وتغيب فيه النقابات وجمعيات المجتمع المدني واتحادات الطلاب وغيرها من هذه الهيئات التي يعبر الناس من خلالها عن آرائهم ويتحدثون فيها عن معتقداتهم السياسية والفكرية.

بالتالي إذا كان توصيفي لأزمة الفكر في هذا المجتمع باعتبارها عرضاً من أعراض غياب الديمقراطية، فأنا أعتقد أن الحل من وجهة نظري هو الديمقراطية والديمقراطية الآن وليس غداً لأن هذه الأوطان تتعرض لحملة ضارية من الأعداء.

الولايات المتحدة تدعو إلى الديمقراطية .. هذه كلمة حق يراد بها باطل ، فمن المؤكد أن الولايات المتحدة لن تهبنا الديمقراطية ، ولم تأت لتحريرنا، لأنها في المقام الأول أحد الأسباب لغياب الديمقراطية في بلادنا ، وفي هذا السياق أشير إلى مأزق من مأزق الفكر العربي ، فبعض من النخب المصرية والنخب العربية تطمح إلى الاستعانة بالمحتل وبالقوة الغازية للخروج من مأزق غياب الديمقراطية في المجتمع، فعلى سبيل المثال رأينا الدكتور سعد الدين إبراهيم يطرح في عدة أوراق فكرة بيد عمرو إذا لم يكن بيدنا ، أي إذا كنا عاجزين

بقوانا السياسية عن تحقيق الديمقراطية لمجتمعاتنا ، فليكن بواسطة القوى الأجنبية ، حتى إذا احتلت بلادنا وخربتها ، واستخدمت القوة في عمليات التغيير القسري، من أجل حماية مصالحها ، أعتقد أن هذا الأمر يشكل مظهراً أساسياً من مظاهر أزمة الفكر العربي في اللحظة الراهنة، فحين يصل بنا الأمر بعد قرون من تضحيات أجيال سابقة من أجل الحرية والديمقراطية تصل الحال ببعض مثقفينا إلى استدعاء المحتل الأجنبي لكي يحتلنا مرة أخرى على أمل أن تتحقق الديمقراطية ، فأن هذا يشكل خطورة بالغة. أعتقد أن دورنا الآن هو أن نتكاتف من أجل انتزاع حقوقنا الديمقراطية كاملةً غير منقوصة، وحتى أكون واضحاً فأنا لا أعتقد بأن الديمقراطية ستأتي إلى هذا الشعب كهبة من هذا النظام أو ذاك أو هذا المحتل أو ذاك ، لأن الديمقراطية هي حصيلة جهد النخب و الطلائع والقوى الطبقية في المجتمع . لقد تخلت النخب الثقافية طوال العقود الماضية عن دورها في معركة التنوير والحرية والديمقراطية وتحولت إما إلى قوى ظلامية معادية للعقل والمنطق أو قوى سلطوية ترى في حوار الحرية والديمقراطية خطراً على كراسيها ومصالحها.

أعتقد أن حل أزمة الفكر العربي يعتمد الآن في جانب كبير منه على نضالنا من أجل الخروج من المأزق بانتزاع الحريات الديمقراطية إلى الحد الأقصى ، ولكن يشترط عدة أساسيات ، أهمها أن يكون هناك اتجاه لإعادة صياغة عقد اجتماعي جديد بين النخب و القوى السياسية في المجتمع من جهة وبين السلطات الحاكمة من جهة أخرى، يهدف إلى إعادة الاعتبار إلى الإنسان في مجتمعنا ، باعتباره مصدر الثروة والسلطة والحكم والمرجع الأول والأخير. وينبغي للقوى السياسية المصرية أن تصل إلى اتفاق يرسي دعائم رؤيا للمجتمع لحل مشاكله في إطار الديمقراطية التي تعتمد على حرية سياسية حقيقية ، وليست نظرية كما هي الحال الآن.

في هذا السياق أعتقد أن من واجب النخب الثقافية والسياسية في المجتمع أن تساعد في إدارة الحوار حول إيجاد مخرج من الأزمة التي نعانيها الآن والتي أعتقد أن أحد أسبابها هو المشكل الناجم عن آلية التعامل مع القوى الإسلامية في المجتمع. فهناك مشكلة حقيقية الآن فالسلطة تضع قضية الإخوان المسلمين بمنتهى الوضوح في صلب الأزمة الراهنة من أجل تأجيل قضية الديمقراطية. يجب علينا أن نجد حلاً لمشكلة تواجد القوى الإسلامية التي لا يمكن تجاهلها واستيعابها في المجتمع بشكل موضوعي فلا يمكنك أن تلغي أو تعزل بجرة قلم وجود هذه القوة المهمة، بشرط أن تلتزم هذه القوة بقواعد الديمقراطية ، ولا تنقلب في أية لحظة

عليها ، وأن توضع قواعد لكي تمنح كل القوى السياسية حقوقاً متساوية في الدعاية وفي تنظيم صفوفها وفي التوجه إلى الجماهير وتعبئة الأنصار في ظل فترة انتقالية ، ولتكن عدة سنوات ، يسمح بعدها بإطلاق الحريات وانتخابات ديمقراطية وليختر الشعب من يختاره، وفي اعتقادي أن الشعب المصري يمتلك الكفاءة في اختيار ممثليه الحقيقيين، ولو اختار الإخوان المسلمين أو الشيوعيين أو الناصريين، ولم يحقق أحدها الفائدة التي كان يتمناها، فهو في المرة القادمة يسقطها ، ويمنح ثقته لقوة أخرى أكثر كفاءة وأكثر إيجابية.

أعتقد أن من المهم جداً أن نتفق جميعاً بمختلف اتجاهاتنا الفكرية والسياسية على أنه حان الوقت فى المجتمع المصرى لطرح قضية التغيير بشكل واضح، لأن استمرار الوضع على ما هو عليه والذى يتمثل فى كل ما نعانيه الأن من تخلف وفساد واستشراء نفوذ وانهيار مستويات المعيشة والخدمات والغلاء لا مخرج لنا منه إلا بالديمقراطية ، وليست الديمقراطية التى تأتى على مدافع الإمبريالية الأمريكية والإسرائيلية، وإنما الديمقراطية التى تنبع من واقعنا ومن إحساسنا بأهمية ان نكون أحراراً فى وطننا نحن أبناء الشعب المصري الذى علم البشرية نستحق أن نعيش في نظام ديمقراطي حقيقي ، ونستحق أن ننال حريتنا، لأننا بدون حرية لن تقوم لنا قائمة ولن نقدم لهذا العالم الذى يتسابق من أجل التقدم والرفاهية أى منجز حضارى حقيقى ... آسف للإطالة وشكراً.

رءوف عباس:

شكراً للدكتور أحمد بهاء الدين شعبان على ما تفضل به من أفكار ، واتفق مع الدكتور عصام العريان على أهمية قضية الهوية وضرورة فهمها، لكنه فى ظنى ركز على الهوية المصرية، وأن نضع فى اعتبارنا موروثنا الثقافى، ورأى أن المفتاح هو الإصلاح السياسى وقضية الديمقراطية ... آليات هذا وكيف تتم فهو ربما ما توضحه المناقشات والمداخلات وتعقيب المتحدثين.. وما دمنا فى جيل السبعينيات ، فأخونا الدكتور مجدى عبدالحافظ ينتمي إلى هذا الجيل ، لذلك فأنا أدعوه، لكى يتفضل بالحديث.

مجدى عبدالحافظ:

أشكر الجمعية التاريخية هلى إقامتها هذه الندوة، وهذا دليل على أن لها استشرافاً مستقبلياً لأهمية القضايا التي تناقش، وهى إذ تكرس هذه الندوة لمناقشة تطور الفكر العربي، يجعلنا أمام نقلة نوعية لندوات هذه الجمعية.

أتصور في البداية أنني لست مختلفاً على الإطلاق حول ما طرح في هذا الموضوع إلا في تفاصيل دقيقة، ربما بحكم تخصصي أدخل في مقاربة هذا الموضوع بمدخل آخر، وتوصيف ما يعانيه الفكر العربي بأنه مأزق توصيف دقيق وحقيقي، لأن العالم اليوم في أزمة، ولكن نحن في مأزق، والمأزق في اعتقادي أصعب، ويتطلب إعمال العقل والذهن وشحذه ، من أجل الوصول إلى حل ، لئلا تضيع المسائل أو نضيع نحن في النكبات التي نحن بصددها .

هناك أزمة في العالم حولنا أزمة فكرية تتمثل في أنها أزمة الحداثة.. هذه الأزمة في رأيي لها سببان هما المركزية العرقية الأوربية Eurocentrisme التي نظرت إلى الشعوب الأخرى على أنها ملحقات، ونظرت إلى العلم على أنه العلم الأوربي فليس هناك شعوب أخرى ولا علم آخر، وبالتالي قلصت من أفقها كل ما يمكن أن يصنع الفكر الآخر أو الشعوب الأخرى. السبب الآخر هو أن هذه الثقافة الأوربية أوصلت الغرب إلى مأزق حقيقي وهو الحروب المدمرة التي جاءت نتيجة للعلم. كانت الحداثة تبشر بالعدل وتعد الناس بالرخاء والرفاهية، ولكن ما حمله مشروع الحداثة أتى إلى العالم بمشكلات ليس أولها وليس أيضاً آخرها ما يحدث اليوم من حروب مدمرة ومجاعات وتلوث بيئة وما إلى ذلك .

مأزق الفكر العربي يرتبط بهذه الأزمة ، وربما أرى فيما طرحه الزميلان الفاضلان حول السياق العالمي ما يعفيني من الخوض فيه مرةً أخرى . إذن سوف أعود إلى ما هو داخلي ، فمنذ أربع سنوات أعدت نشر كتاب قديم نشر لأول مرة في مصر في سنة ١٩٠٢ اسمه "حاضر المصريين أو سر تأخرهم" لمحمد عمر، ويطرح هذا الكتاب كما أوضحت في الدراسة والمقدمة الأسئلة ذاتها التي نطرحها اليوم والإشكاليات كإشكالية الحجاب والفتنة الطائفية والمصطلحات الأجنبية حتى الخصخصة . هو يطرح مشكلات على كل المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية والدينية، وهى مشكلات ما تزال موجودة ... وأتساءل هل هذا المأزق الذي بدأ فى منتصف القرن التاسع عشر هل ما يزال موجوداً؟ ... فى اعتقادى إنه ما يزال موجوداً.

المأزق يتحدد من وجهة نظرى فى أننا أجهضنا عنصرين فى غاية الأهمية، العنصر الأول هو الفرد او الفردية، والعنصر الأخر هو العقلانية، وربما يقول البعض أن على هذين العنصرين بنى الغرب حضارته أو مشروع الحداثة. هذا صحيح، لكن علينا ألا نرى فيما حاول الغرب أن يقدمه أو يبنى

عليه على أنه ضد مصالحنا ، فنحن نعيش فى هذا العالم.

فكرة الفردية مسألة فى غاية الأهمية، والبعض يقرنها بالأنانية ... الفردية ليست الأنانية وليست النرجسية ، لكن النزعة الفردية هى أن يكون لكل فرد فى هذا المجتمع اعتباره ويجب أن تحترم خصوصيته ويحترم رأيه، ويعبر عن هذا الرأى بحرية كاملة، ويصون المجتمع هذه الحرية لأن فى ذلك الحل الوحيد ليكون هذا الفرد منتجاً ومبدعاً هذا العقد الاجتماعى المفترض بين الدولة القوية والفرد لن تعود له قيمة، مادام الفرد ضعيفاً ومجهضاً.

لا بد أن يكون العقد بين أطراف متساوية ، تحترم الدولة لهذا الفرد حريته وتعنى بها وتعمل على صيانتها وفى الوقت نفسه يشعر هذا الفرد أنه حر فى اعتقاده وفى رأيه وفى إبداعه ــ ولكن للأسف أجهضت هذه الفردية، ووجدنا الفرد ليس بفرد، وكرسنا مفهوماً آخر عنه وهو مفهوم الرعية، والفارق شتان ومفهوم الرعية ينفى حق الاختلاف لأن حق الاختلاف هو أحد حقوق الفرد وليس الرعية ، ونحن اليوم نحاول حين نتصدى لما يحدث ضدنا أن نتحدث بلغة شمولية، وكأنه لابد أن نكون على قلب رجل واحد، وأن نكون متفقين فى الرأى وفى المنزع والمشرب.

تلك هى الأزمة ... لابد أن نعترف بحق الاختلاف أولا، وهذا الحق لا يعنى أن يفصل بيننا، فنحن نعيش فى وطن واحد، وفى الوقت نفسه علينا أن نعمل من أجل رفعه هذا الوطن وأن يحترم كل منا خلافه مع الآخر .

المسألة الثانية هى ما أسميه بالعقلانية.. العقلانية فى جميع المجالات، فاللاعقلانية أجهضت ما كنا مقبلين عليه.. العقلانية فى الشارع.. فى الوقت.. فى احترامنا للمواعيد.. فى احترامنا لقواعد الصحة العامة.. فى احترامنا للآداب العامة.. العقلانية التى تجعلنا نتعامل مع التراث بعلمية ومنهجية، وليس بتقديس هذا التراث، الأمر الذى جعلنا لا نفهمه، وتطابقنا معه دون أن نقوم بنقده وفهمه واستيعابه لتجاوزه، ولم نفعل ما قاله الشيخ أمين الخولى "بداية الجديد أن نقتل القديم بحثاً".

ترتب على غياب الفردية وغياب العقلانية انعدام التراكم الفكرى والعلمى ، فكل يبدأ من الصفر ، هناك فى المغرب العربى مشروع عبدالله العروى ومشروع محمد عزيز الحبابى ومشروع عابد الجابرى ، وفى المشرق مشروع الطيب تيزينى ومشروع حسين مروة، وحين نأتى إلى مصر نجد مشروع حسن حنفى، كل هذه المشاريع يبدأ الواحد منها من الصفر ولم نجد من يبنى على الأفغانى أو على ما انتهى إليه محمد عبده ، هذا كله أدى إلى انعدام التراكم الذى

جاء نتيجة لغياب العنصرين السابقين .

المسألة الأخرى هى إشكالية الالتصاق بالنص وكأننا شعوب نصية... الالتصاق بالنص دون أن نتساءل أو نسائل الواقع الذى نحياه، نترك الأسئلة الحقيقية التى يطرحها الواقع بإلحاح .. هل نجد الحل فى التراث أو نجده عند الغرب، هذا أيضاً سبب فى هذا المأزق.

ومن الأسباب المترتبة على هذا أيضاً ازدواجية الداعين إلى تجاوز القديم، على المستوى الشخصي، هناك من يتحدثون عن أمور، لكنهم فى حياتهم الشخصية لا يعملون بها، فمن الممكن أن ينادى بحرية المرأة، ولكن على أن لا تكون هذه المرأة زوجته أو أمه . كذلك فى حياتنا السياسية، نجد المعارضه فى جلها تدعو إلى الديمقراطية وتدعو إلى تداول السلطة، دون ان تطبق هذا داخل الحزب نفسه، فلا يتم تداول السلطة.. أعتقد أن الغياب ليس الغياب داخل فصيل دون فصيل آخر، لكن هذا الغياب فى المجتمع كله، بدليل أن كل حزب من هذه الأحزاب المعارضة حين تتاح له الفرصة لأن يتعامل مع الحكومة فى مقابل أن يأخذ بعض المقاعد فى المجلس فإن من الممكن أن يزور فى الانتخابات إذا كان هذا مرتبطا بمصلحة ما، هذا كله يدل على الازدواجية الموجودة فى الأحزاب السياسية وعلى مستوى الأفراد.

ترتب أيضا على غياب العقلانية والفردية الإقصاء والاستبعاد، وبالتالى فالحزب لا يرى فى الساحة غيره، أو إنه بالنسبة للاسلام السياسى يمكن أن يقصى الآخرين، ويربط بين الدين والمواقف السياسية، بمعنى بدلا من أن يصبح المعارض معارضاً يصبح كافراً، هذا طبعاً على درجات كثيرة،فهناك التيارات المعتدلة ، وهناك أيضاً التيارات المتطرفة.

نأتى بعد ذلك إلى مسألة أخرى طرحت من الزميلين العزيزين ، هى أزمة الهوية، فأزمة الهوية فى الحقيقة أزمة كبيرة، لأن التفكير فيها حين يكون انعكاساً للانسحاق الحضارى بيننا وبين الغرب، تصبح المسألة ازمة وأزمة حقيقة، إلا أننا لن نستطيع أن ندلى بدلونا بشكل طبيعى حقيقى وعلمى ، طالما نحن ندرس هذا الموضوع برد الفعل.

أجريت دراسة عن أزمة الهوية وتبين لى أن الهوية تعبير لم يكن موجوداً فى اللغة العربية، فهو تعبير دخل فى القرن التاسع عشر مع تعبيرات كثيرة كالديمقراطية والاشتراكية وغيرها.. كانت الهوية موجودة ولكن بدلالات أخرى خاصةً فى المنطق، ولكن هل يعنى هذا أن الهوية لم تكن موجودة. الهوية كانت

موجودة ، لكن العربى لم يكن يشعر بأنه فى كل لحظة يود أن يثبت هويته، لأنها لم تكن مهددة ، كان العربى هو سيد الكون، فكانت الإمبراطورية العربية تفرض سيادتها من الصين حتى الأندلس ، بل حتى جنوبى فرنسا، وبالتالى نشعر بأزمة الهوية.. حينما نشعر بالخطر لابد أن يلتمس الهوية للخروج من هذا الانسحاق الذى نعانيه فى مقابل هؤلاء الآخرين .

للأسف الشديد أيضاً أجد ان البعض يقلص الهوية كما قال الزميل منذ قليل إن هويتنا هى الهوية الإسلامية فقط ، أنا أعتقد أن الهوية فى مصر ليست الهوية الإسلامية فقط ولكن الهوية الفرعونية والقبطية واليونانية والعربية الإسلامية والهوية ليست أقنوماً ثابتاً، وليست كتاباً مغلقاً ، ولكن الهوية مشروع مفتوح على المستقبل، وما نقوله اليوم يمكن أن يضاف إلى هويتنا فيما بعد إذن من يقول إن الهوية كتاب مغلق يجانبه الصواب، لأن الهوية الثابتة التي تحققت بالفعل هي هوية الأموات الذين ماتوا بالفعل، لكن الهوية بالنسبة للأحياء كتاب مفتوح، يتسع كل يوم لإضافات كثيرة.

وربما يدل على هذه الفكرة فكرة الهوية أن المسلمين فى بداية العصور الأولى حينما كانوا يتحدثون عن العلوم، كانوا يتحدثون عن علوم الأوائل ، وعلوم الأوائل كانت تجمع بين طياتها العلوم التي أنجزها اليونان وأنجزها العرب المسلمون، ولكن فى عصور الضعف والانحلال سموا هذه العلوم بالعلوم الدخيلة والعلوم الأصيلة.. وهذا يبين إلى أي حد كان التحسس على الهوية يأتي دائما فى ظل أوقات الضعف والانحلال.

من الممكن أن نضيف أيضاً فكرة أن العقل الإنساني عقل واحد، ولكن تمظهرات هذا العقل مختلفة، أي أننا حينما نقول العقل الإسلامي والعقل الفرنسي وهكذا، هذا من وجهة نظري غير صحيح، فهناك عقل أنساني واحد، لكن تمظهرات هذا العقل مختلفة، كما إننا نعيش فى حضارة إنسانية واحدة، ولكن ضمن هذه الحضارة ثقافات متعددة.

إذن لابد من أجل تجاوز هذا المأزق من مشروع فكرى.. هذا المشروع الفكري فى تصوري، لابد أن يكون مشروعاً عقليا ونقدياً وتأسيسيا، ليس فوقياً لا نخبوياً ، ولكن مشروع مجتمعي أي يؤمن به كل فصيل من الفصائل التي تعيش على أرض هذا الوطن ، مشروع يعتمد على الديمقراطية والحرية تقبل به كل التيارات طالما قبلت هذه التيارات بمبدأ أو قواعد اللعبة الديمقراطية... أشكركم وآسف للإطالة.

رءوف عباس:

شكراً للدكتور مجدي على هذه الوجبة الدسمة.. هو يتفق مع الدكتور عصام العريان فى أن الأزمة الفكرية هي أزمة عالمية، ويدعو إلى أن لا نتخذ موقف الرفض التام للفكر الغربي ، ولكن نأخذ من النزعة الفكرية والعقلانية، وينتهي إلى ضرورة الديمقراطية والتعددية، فالمسافة ليست بعيدة إلا فى موضوع المفاهيم وكيفية التعبير عنها. ويأتي دور شيخ جيل الستينيات(ضحك)

جلال أمين:

والسبعينيات والثمانينيات وجيل متجدد

رءوف عباس:

والألفينات (ضحك) الأستاذ جلال أمين ليتفضل

جلال أمين:

أشكر الدكتور رءوف على كلماته الطيبة وإدارته الحكيمة للجلسة، وأنا أشعر بمأزق الفكر العربي لعدة أسباب منها أنني لم أحضر الجلسات السابقة، فلا أدرى بالضبط اتجاه التفكير فى هذه الندوة ، لهذا فضلت أن أكون الأخير ، والكلمات التي ألقيت توضح على نحو طيب وجود مأزق، لأن كل شئ فى بلدنا فى مأزق بما فيه الفكر العربي.. لكننا عندما نسأل أين المأزق نختلف، وكل يقترب من هذا السؤال على نحو مختلف.

أطرح اقتراباً آخر للنظر إلى هذا الموضوع، وقد حورت السؤال إلى الآتى:" ما الذي لا يرضيني فى حالة الفكر فى بلدنا" ولعله فى هذا يكمن المأزق.. إننا عندما نستعرض كتابنا ومفكرينا ، نستطيع أن نميز خمسة أصناف منهم وكل واحد منهم لدينا عليه مأخذ من المآخذ .

الصنف الأول من هؤلاء المفكرين هم الذين كانوا يتكلمون ثم صمتوا، وبعضهم كانوا أناساً عظاماً،ولن أذكر أسماءً، هم ساهموا بنشاط وجدية، ولكن بعد عشر سنوات أو عشرين صمتوا، من مات فهم ومن لم يمت قرد أن الأفضل السكوت، وهذا فى حد ذاته شئ سئ، ودليل على أن هناك مأزقاً

الصنف الثاني من هؤلاء وجدوا الأمان فى أن يتكلموا خارج الموضوع، وتفضل وسائل الإعلام هذا النوع بشدة، و يتضح ذلك من مطالعة الجرائد

القومية والمجلات، فهي لا تأخذ من مطالعها وقتاً، فهو لا يجد فيها إجابات عن أسئلة، رغماً عن أن بعض هؤلاء الكتاب يسمى نفسه المفكر القومى أو المفكر الكبير، بمجرد أن تثير السؤال الذي يشغلك تجد عنده مهارة فى تجنب الموضوع.

الصنف الثالث نجدهم يتطرقون إلى موضوعات مهمة حقيقةً ، ويطرحون أسئلة، يهمنا الإجابة عليها، إنما بأجندات ليست أجنداتنا، فيأخذ الواحد منهم أجندته من الخارج ويطرحها كأنها الوحيدة فالغرب مثلاً طرح فكرة حوار الحضارات،فطرحنا نحن فكرة حوار الحضارات، مع أن الغرب طرح هذه الفكرة لغرض خبيث، وكأنه تمهيد لما نحن فيه الآن لأنه خطوة بخطوة وصل إلى أن هؤلاء من يهددون حضارتنا هل كان من طرح هذا الموضوع وهو هنتنجتون يدرى عن علاقته بخبايا الإدارة الأمريكية ؟.. كل واحد منا عنده شعور ، وأنا شخصياً عندي شكوك. إنما أياً كان الموضوع فنحن متلهفون على ما يعرضه الغرب بأجندته منها نهاية التاريخ، وهى فكرة عبيطة وساذجة، ولا يسندها منطق .. هل بمجرد ما سقط الاتحاد السوفيتي نقول: إن التاريخ انتهى، وثبت أن النظام الرأسمالي الليبرالي سوف يبقى إلى الأبد.. هذا موقف غير تاريخي بالمرة، ولا يتفق مع أبسط قواعد المنطق، والوقت والجهد الذي أنفقه المثقفون فى مناقشة موضوع نهاية التاريخ لم يكن له ضرورة بالمرة .

من ذلك أيضاً موضوع تمكين المرأة وتعبير تمكين المرأة فى اللغة العربية غير صحيح، لأنك عندما تقول تمكين المرأة، لابد وأن تحدد تمكينها من ماذا .. هل من رقبة الرجل مثلا (ضحك) أو من أشياء أخرى.. هم فى الغرب يريدون تمكينها من رقبة الرجل، لكن نحن لا نريد " هذه الحكاية!" (ضحك) وأنا أشك فى أن تمكين المرأة من رقبة الرجل شئ جيد.

لقد انزعجت منذ عدة سنوات بعد ١١ سبتمبر حين اجتمع كبار المثقفين العرب ليناقشوا كيف نحسن صورتنا أمام الغرب، وذهب بعضهم واشتركوا فى ندوات الغرب، والأجندات هناك من نوع لماذا تعامل المرآة المسلمة مثل هذه المعاملة السيئة.. لماذا لا نقول نحن لماذا تعامل المرأة الأمريكية هذه المعاملة السيئة .. " لماذا" انبهلت" الأسرة الأمريكية لماذا نذهب نحن إلى ندوة حددوا هم بنودها، غير مقبول. مجرد الاشتراك فى ندوة رضخنا نحن فيها لمفاهيمهم ... حقيقة إن نظامنا الاجتماعي به عيوب كثيرة.. لكن أيضاً نظامهم الاجتماعي " مليان" بالعيوب. لماذا هم يفرضون الأجندة ولماذا لا نفرضها نحن؟. وإذا نحن

أصلحنا نظامنا بطريقتهم، سوف نقع فى " البلاوى بتاعتهم وبتاعتنا" وهذا هو الأرجح (ضحك).

الصنف الرابع وهم الأسوأ ، هم يتناولون موضوعات مهمة، إلا أنهم يقولون غير ما يعتقدون ، وتحس من طريقتهم في الكلام ، ليس فقط أنهم يطرحونها بالأجندة الغربية، ويأخذون مواقف الغربيين. والديمقراطية كما يريدها الأمريكيون . كتبت جريدة الجارديان وهى جريدة محترمة تقول: "إن الفرق الحقيقي بين الحزبين الأمريكيين المتنافسين لا يتعلق بالسياسة الخارجية ولا بموقفهما من حرب العراق .. الفارق الأساسي هو: هل يسمح بالزواج المثلي أم لا. إذا كانت هذه هى الديمقراطية فنحن لا نريدها.

تقارير هيئة الأمم المتحدة بينت بالإحصاء أن أعلى البلاد حرية في الوطن العربي هى الأردن والكويت .. لماذا (ضحك) وكيف حسبت؟ ، فالإعلام الأردني والإعلام الكويتي مسيطر عليهما ، بما أكثر من الإعلام في البلاد الأخرى .. أنا لا أستطيع أن أقول أيهما أكثر حرية ، الشاب اليمني أم الشاب الأمريكي .. بصراحة الحرية شئ كبير جداً . ولها مظاهرها وطرق التعبير عنها مختلفة ، أنا من الممكن أن تقهرني دولتي، وممكن أن تقهرني الشركة التي أعمل بها ، وممكن أن تقهرني الاحتكارات ، وممكن أن يقهرني المجتمع التكنولوجي المتقدم ، الذي يغسل مخي يومياً ويضع فيه أفكاراً لم أخترها بحرية ... هم يقولون أن الحرية هى أن تعمل بالضبط كالأمريكان وأن تعمل نظاماً تعليمياً كنظامهم.

الصنف الخامس، قلة تتكلم في موضوعات مهمة، ولا يخالفون ضمائرهم ، وهذا أحسن الأنواع، لكن به عيباً هو أنه يقتصر على الشكوى أو فى أحسن الحالات يصفون المستقبل كما نريده من غير أن يقولوا لنا كيف، وهذه أيضاً مصيبة ولا يؤدي إلى الخروج من المأزق ، من السهل أن نقول : الديمقراطية ضرورية ، فكلنا متفقون إذا عرفنا الديمقراطية تعريفاً سليماً، لكنه بصراحة كثر الكلام عن الديمقراطية إلى درجة أنه لم يعد يثير أي انفعال .. كيف نصل إليها في الظروف التي نحن فيها ، وهذا في رأيي هو الاعتراض الأساسي على وثيقة مكتبة الإسكندرية ، فالحقيقة لا يوجد فيها شئ غلط تقريباً ، الكلام حلو، ولكن قل لي كيف في ظل الظروف التي نحن فيها . هم يخافون لأنك لن تصل إليها إلا إذا قمت بأفعال خطرة جداً ولن تستطيع أن تصل إلي هذه النهايات إلا إذا

عرضت نفسك للحبس والتنكيل .. الناس كلهم يتكلمون في الإصلاح ... الأمريكان يقولون :" لازم أن تصلحوا أنفسكم " ومن يتكلمون بلسانهم يقولون لازم أن تصلحوا أنفسكم .. الحكومة تقول لازم نصلح ... طيب ما تصلحي (ضحك) فأنت في يدك الحل والربط.

رءوف عباس:

هم خايفين لنكون أحنا مش عايزين (ضحك)

جلال أمين:

الكل من مختلف مشاربهم يتناولون الإصلاح، الأمريكان والمحتلون والمعارضة، وهذا يذكرني بالقصة المشهورة التي سمعتها من الدكتور حسن حنفي أن شيخاً جليلاً قاعد وبجواره مصحف فاخر وتلاميذه إلى جواره بالمسجد، ثم وجد المصحف قد ضاع ولم يكن لأحد أن يسرقه إلا من القاعدين حوله ، فقال : المصحف ضاع. فبكوا وتساءلوا كيف يأخذ أحدنا المصحف، فقال لهم "كلكم تبكون فمن الذى سرق المصحف " . كل الناس تتكلم عن الإصلاح فمن المسئول عن الفساد الذي نحن فيه ، هل هم الأمريكان أم الحكومة أم ماذا ؟ (ضحك) .

أنا أتطوع لتفسير الحالة التي نحن فيها، فعندما يضعف الأمل نصل إلى هذه الحالة لم نصل إلى هذا المأزق إلا من قلة الأمل فالناس في الواقع يأست أو كادت ، بسب الضغوط الفظيعة التي عشنا فيها فترة طويلة سواء كانت هذه الضغوط خارجية أم داخلية، ومن ناس تتكلم بلسان القوي أو يطرحونها بأجندة غربية إلى آخره.

الدليل على ذلك أننا في القرن العشرين مررنا بفترتين كانت حالة الفكر المصري والفكر العربي خلالهما حالة طيبة جداً، وفي كلا الفترتين كان الأمل عالياً .. الفترة الأولى العشرينيات من القرن وربما جزء من الثلاثينيات ، أي في أعقاب ثورة ١٩١٩ ، فهذه الثورة نجحت في استقلال ١٩٢٢ ودستور ١٩٢٣، وتفاعل المفكرون المصريون، وتصورنا أننا مقبلون على فترة تحقق فيها الآمال المصرية ، فنشط الفكر، ليس فقط الفكر ولكن أيضاً في الطريق للوصول إليه .. في الاقتصاد و طلعت حرب ، كان ذلك انعكاسا لهذا الشعور

المتفائل بإمكانية الإصلاح، وازعم أن الفترة بين ١٩٥٦ ، ١٩٦٧ من هذا النوع ليست كل الفترة الناصرية إنما بين باندونج وتأميم القناة وبين ضربة ١٩٦٧ ، وقد عاصرت هذه الفترة ، وكنا بالفعل متفائلين ، استرددنا القناة وبنينا السد العالي ولدينا برنامج طموح للتنمية بين ٥٦ و ٦٥ ، لدرجة أننا قلنا إن مرحلة الانطلاق بدأت ٠٠ في ٦٧ ضربت هذه الآمال ، ولم يحدث ما يعيد الآمال إلينا. بالعكس فقد حدثت أحداث كثيرة وعم الشعور باليأس ، فبدأ المفكرون ينصرفون، وأنا اذكر مقالة ليوسف إدريس في الأهرام أنه سئل لماذا توقفت عن كتابة القصص والمسرحيات وتتكلم في السياسة فقط، فقال " أنا شايف البلد بتتحرق ٠٠اكتب قصص ازاى " كان كل همه هو: يا جماعه اعملوا حاجة " هذا كان في أوائل السبعينيات أو في منتصفها.

الخلاصة أن الحل سياسي وليس فكريا ، فلن يخرج الفكر من مأزقه إلا عندما تتحرر الإرادة ويعود الأمل من جديد ، ووجود حركة سياسية ناجحة هى الطريق إلى ازدهار الفكر وتحريكه٠ وقد طرحت على هذه المائدة أشياء كثيرة، فقد أثار الدكتور مجدي أشياء أنا متعاطف معها ولن كان جزئيا ، عندما أسمع استأذننا أمين الخولى يقتل التراث بحثا ، هذه كلمه بليغة ، لكن أنا خائف أن يكون المقصود هو قتل التراث وكفى (ضحك) ثم في موضوع الفردية الفردية ليست الأنانية هذا صحيح ، لكنها أتت ببلاوى كثيرة في الغرب ، فقد أضعفت الأسرة ، وهى المسئولة عن المجتمع الاستهلاكي الرهيب في أوروبا ، كل ما ييجى الواحد يعمل حاجة يقولون: سيبه نحن نحترم حرية الفرد٠ العقلانية طبعا صحيحة ومطلوبة ونقدية ، لكن لها تطبيقات مختلفة ، فالدين أيضا عقلاني ، وممكن أن تكون متدينا وعقلانيا ، وليس بالضرورة أن تكون عقلانيا وتأخذ موقفا رافضا من الميتافيزيقا ، فيوجد عقلانيون كبار بمن فيهم نيوتن وهو أبو العلم الحديث وكان متدينا٠ والعقلانية لها تطبيقات وأشكال مختلفه٠هناك نقطه أخيرة فما قيل حول هذه المائدة يمثل الأزمة ، الدكتور عصام العريان قال: إن هويتنا إسلامية والدكتور بهاء شعبان قال: لا ننسى الهوية القبطية والدكتور مجدي قال: لا ننسى الفرعونية ٠

نحن مختلفون على هذه الطاوله٠ وأنا اختتم وأقول: أن الذي يحل هذه المشكلة .هو تحرير الإرادة ، فعندما نسترد إرادتنا ، تختفي هذه المشكلات ونصير عربا جدا وإسلاميين جدا ونحترم التاريخ الفرعوني، بدليل أنه في

الفترتين اللتين حددتهما لم تكن هذه المشكلات موجودة ، في العشرينيات لم يكن أحد يقول أنا مسلم وآخر يقول أنا قبطي ، فقد اتحد الاثنان في سبيل النهضة والحال نفسها في الفترة الناصرية من ٥٥ إلى ٦٦ ٠٠ هذا كل ما أريد أن أقوله.

رءوف عباس:

شكرا جزيلا للأستاذ الدكتور جلال أمين على هذا التحليل الدقيق واتفق معه في أن الحل السياسي يتمثل في تحرير الإرادة ، وبذا تصير معنا خريطة الطريق (ضحك) ويصير لنا مشروع ٠٠

نفتح الآن الباب للمناقشة ٠٠ صحيح أن لدينا وقتا من الآن حتى أبريل القادم ، ولكنني أخشى أن يتسرب الناس قبل أبريل ، ولذا نرجو أن نختصر في عبارات المجاملة ، لان عبارات المجاملة جزء من مأزقنا الفكري (ضحك) فلكل ثلاث دقائق يقول بالضبط ما يريد أن يقوله.

إصدارات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية

كلية الآداب – جامعة القاهرة

*****

١- البيليوجرافيا الشارحة للترجمات العربية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.

٢- الملخصات السوسيولوجية العربية: من الأول وحتى السابع، إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.

٣- الملخصات السوسيولوجية العربية: من الثامن وحتى الحادى عشر، إشراف محمد الجوهرى فى عامى ١٩٩٩-٢٠٠٠.

٤- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الفولكلور: قائمة ببليوجرافية، إعداد محمد الجوهرى وآخرون، ٢٠٠٠.

٥- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الأول)، إشراف محمد الجوهرى، ٢٠٠٠.

٦- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الثانى)، تحرير محمد الجوهرى، وإبراهيم عبدالحافظ، ومصطفى جاد، ٢٠٠١.

٧- استخدام الحاسب الآلى فى مجال العلوم الاجتماعية (استخدام برنامج SPSS من خلال Windows)، عبدالحميد عبداللطيف، ٢٠٠٠.

٨- البناء السياسى فى إحدى قرى الصعيد، محمود جاد ، ٢٠٠٠.

٩- آثار القبلية على المزاج الغنائى والموسيقى لأهل الصعيد، تأليف محمود جاد، ٢٠٠١.

١٠- العنف فى الأسرة، تأديب مشروع أم انتهاك محظور، تأليف عدلى السمرى، ٢٠٠١.

١١- ملامح التغير فى القصص الشعبى الغنائى، تأليف إبراهيم عبدالحافظ، ٢٠٠١.

١٢- الصحة والبيئة: دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور نبيل صبحى، تأليف مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بالجامعات المصرية، ٢٠٠١ (ضمن مشروع توثيق الإنتاج العربى فى علم الاجتماع).

١٣- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الاجتماع: قائمة ببليوجرافية مشروحة (١٩٢٤-١٩٩٥)/ إشراف أحمد زايد ، ومحمد الجوهرى ،٢٠٠١، (وهى طبعة منقحة ومزيدة من المجلدات السبعة الأولى من الملخصات السوسيولوجية العربية التى سبق أن أصدرها المركز ونفذت) .

١٤- الشباب ومستقبل مصر : الندوة السنوية السابعة لقسم الاجتماع ، كلية الآداب، جامعة القاهرة ، ٢٩-٣٠ أبريل ٢٠٠٠/ تحرير محمود الكردى، ٢٠٠١.

١٥- المجتمع الاستهلاكى ومستقبل التنمية فى مصر: الندوة السنوية الثامنة لقسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة ٢٢-٢٣ إبريل ٢٠٠١/ تحرير أحمد مجدى حجازى، ٢٠٠١.

١٦- الإدراك البيئى عند الطفل: دراسة مقارنة بين الريف والحضر، تأليف أحمد مصطفى العتيق، ٢٠٠١.

١٧- دراسات مصرية فى علم الاجتماع: مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى، ٢٠٠٢.

١٨- الجماعات الهامشية: دراسة أنثروبولوجية لجماعات المتسولين بمدينة القاهرة، تأليف ابتسام علام، تقديم: فاروق العادلى، ٢٠٠٢.

١٩- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الأول: الإطار النظرى وقراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثانى: التراث فى عالم متغير: قراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢١- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثالث: مقترحات ومحاولات بحثية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢٢- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الرابع: عمال مصر بين ثقافة التصنيع والثقافة التقليدية: دراسة ميدانية بمجمع الألومنيوم، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، أحمد محمد السيد عسكر، ٢٠٠٢.

٢٣- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الخامس: التيار الإسلامى بين التأييد والمعارضة: قراءة فى الصحافة المصرية، تأليف على ليلة، ٢٠٠٢.

٢٤- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب السادس: تأثير أنماط العمران على تشكيل بعض عناصر الثقافة الشعبية: دراسة ميدانية لسياقات اجتماعية متباينة بمصر، إشراف وتحرير محمود الكردى، ٢٠٠٢.

٢٥- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب السابع: الاحتفالات الشعبية الدينية: دراسة لديناميات التغير وقوى المحافظة والتجديد. تأليف منى الفرنوانى، ٢٠٠٢.

٢٦- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثامن: الطب الشعبى: دراسة فى اتجاهات التغير الاجتماعى فى المجتمع المصرى، تأليف سعاد عثمان، ٢٠٠٢.

٢٧- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب التاسع: قوى المحافظة والتجديد فى بعض عناصر التراث المادى: دراسة حالة للأزياء الشعبية المصرية. تأليف: فاتن الحناوى، ٢٠٠٢.

٢٨- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب العاشر: ديناميات تغير التراث الشعبى فى المجتمع المصرى: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة. إعداد نجوى عبدالمنعم قاسم، إشراف علياء شكرى.

٢٩- علم الاجتماع ودراسات المرأة: تحليل استطلاعى، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، ٢٠٠٢.

٣٠- المرأة وقضايا المجتمع، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٣١- بحوث فى الأنثروبولوجيا العربية، مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد، تحرير/ ناهد صالح، ٢٠٠٢.

٣٢- دراسات فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور أحمد الخشاب، ٢٠٠٢.

٣٣- القيم كما تعكسها الصحافة المحلية: تحليل مضمون صفحة (المحليات) بجريدة الأهرام، تأليف فاطمة القلينى، ٢٠٠٢.

٣٤- علم الاجتماع والرعاية الاجتماعية، دراسات مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور عبدالمنعم شوقى، تحرير/ عبدالهادى الجوهرى، ٢٠٠٢.

٣٥- العدالة بين الشريعة والواقع فى مصر فى العصر العثمانى، إشراف رؤوف عباس، تحرير/ ناصر إبراهيم، عماد هلال، ٢٠٠٢.

٣٦- علم السكان، تأليف محمد محى الدين، القاهرة، ٢٠٠٢.

٣٧- أنتونى جيدنز: مقدمة نقدية فى علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، القاهرة، ٢٠٠٢.

٣٨-دراسات فى علم الاجتماع، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب، تحرير/ أحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

٣٩- رشدى صالح والفولكلور المصرى. دراسة لأعماله وفصول من تأليفه، محمد الجوهرى، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤٠- الإنتاج العربى فى علم الاجتماع، قائمة ببليوجرافية مشروحة (المجلد الثانى: ١٩٩٥-٢٠٠٠)، إشراف محمد الجوهرى وأحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤١- الملخصات السوسيولوجية العربية، المجلد الثانى عشر، إشراف محمد الجوهرى وأحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤٢- التقاء الحضارات فى عالم متغير، حوار أم صراع، تحرير: عبادة كحيلة، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤٣- الثقافة الثأرية والثقافة المسالمة: تأصيل نظرى ودراسة ميدانية للثقافة الفرعية ومحددات السلوك الإجرامى، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، أحمد محمد السيد عسكر، ٢٠٠٣.

٤٤- قراءات معاصرة فى نظرية علم الاجتماع، ترجمة مصطفى خلف عبدالجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهرى، القاهرة، ٢٠٠٢.

٤٥- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الحادى عشر: التــــراث والحداثـــة فـــى منظومة القيم المرتبطة بالعمل الأهلى عند قادة المجتمع المدنى، تأليف خالد عبدالفتاح، ٢٠٠٣.

٤٦- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثانى عشر: التسامـــح الاجتماعى بين التراث والتغير، تأليف أشرف عبدالوهاب، ٢٠٠٣.

٤٧- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثالـــث عشـــر: قضــــايا المــــرأة المصرية بين التراث والواقع: دراسة للثبات والتغير الاجتماعى والثقافى، تأليف عليـــاء شكرى، ٢٠٠٣.

٤٨- دراسات بيئية فى المجتمع المصرى، تأليف نجوى عبدالحميد سعدالله، ٢٠٠٢.

٤٩- كتابات اجتماعية معاصرة، مهداة إلى الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى، تحريـــر: محمد سعيد فرح، ٢٠٠٣.

٥٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الرابع عشر: الثابت والمتغير فـــى آليات الضبط الاجتماعى، تأليف: عدلى السمرى، ٢٠٠٣.

٥١- الجماعات الهامشية المنحرفة فى تاريخ مصر الاجتماعى الحـــديث، تـــأليف: ســـيد عشماوى، ٢٠٠٣.

٥٢- سخرية الرفض وتهكم الاحتجاج. عوام أهل مصر وتعسف وعنطظة الأتراك. مصر العثمانية ١٥١٧-١٩١٤، تأليف: سيد عشماوى، ٢٠٠٣.

٥٣- الطوائف المهنية والاجتماعية فى مصر فى العصـــر العثمــــانى، تحريـــر: ناصـــر إبراهيم، إشراف رءوف عباس، ٢٠٠٣.

٥٤- الأسرة المصرية وتحديات العولمة: الندوة السنوية التاسعة لقسم الاجتماع، كليـــة الآداب، جامعة القاهرة، ٧-٨ مايو ٢٠٠٢/ تحرير أحمد زايد وأحمد مجدى حجازى، ٢٠٠٣.

٥٥- الدين والدولة فى العالم العربى، أعمال ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، تحرير: عاصم الدسوقى، ٢٠٠٣.

٥٦- العولمة وقضايا المرأة والعمل، أعمال الندوة العلمية لمركز الدراســـات والبحـــوث والخدمات المتكاملة بكلية البنات، جامعة عين شمس، تحرير: عبدالباســـط عبـــدالمعطى واعتماد علام، ٢٠٠٣.

٥٧- اختراع التراث: دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع، تحريـــر/إيريـــك هوبسباوم، تيرنس رينجر، مراجعة وتقديم/ عاصم الدسوقى، ٢٠٠٣.

٥٨- إدوارد شيلز، التراث.. تأصيل وتحليل من منظور علم الاجتماع، مراجعة وتقـــديم/ محمد الجوهرى، ٢٠٠٤.

٥٩- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الخامس عشـــر: الفنـــون الأدبيـــة الشعبية.. دراسة فى ديناميات التغير، تأليف: إبراهيم عبدالحافظ، ٢٠٠٤.

٦٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب السادس عشـر: صـناعة الـولي. دراسة أنثروبولوجية في الصحراء الغربية، تأليف: فاروق أحمد مصطفى، محمد عباس إبراهيم، ٢٠٠٤.

٦١- الرفض والاحتجاج في المجتمع المصري في العصر العثمـاني، تحريـر: ناصـر إبراهيم، إشراف: رؤوف عباس، ٢٠٠٤.

٦٢- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب السابع عشر: الفكاهـة وآليـات النقـد الاجتماعي، تأليف: شاكر عبدالحميد، معتز سيد عبدالله، سيد عشماوي، ٢٠٠٤.

٦٣- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثامن عشر: ثقافة التحايل.. دراسة ميدانية لنماذج من التجمعات العشوائية بالقاهرة الكبرى، تأليف:هناء الجوهري، ٢٠٠٤.

٦٤- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب التاسع عشـر: الـزواج العرفـي. واقعه وآثاره النفسية والاجتماعية، تأليف: معتز سيد عبدالله، جمعة سيد يوسف، ٢٠٠٤.

٦٥- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب العشرون: أطلس دراسات التـراث الشعبي، تأليف: مصطفى جاد، ٢٠٠٤.

٦٦- جرائم العنف الأسري بين الريف والحضر، تأليف: السيد عوض، ٢٠٠٤.

٦٧- المخدرات والأزمة الراهنة للشباب المصري، تأليف: أحمد مجدي حجازي، ٢٠٠٤.

٦٨- الثورة والتغيير في الوطن العربي عبر العصور، تحرير: عبادة كحيلة، القاهرة، ٢٠٠٥.

٦٩- النساء المعيلات في محافظة الفيوم: دراسة اجتماعية ميدانية، تأليف أحمـد مجـدي حجازي، خليل عبدالمقصود، ٢٠٠٥.

٧٠- الفرد والمجتمع في مصر في العصر العثماني، تحرير/ ناصر إبـراهيم، إشـراف/ رءوف عباس، ٢٠٠٥.

٧١- اتجاهات بعض فئات الشباب نحو ظاهرة الإرهاب في المجتمع المصـري وكيفيـة مواجهتها، تأليف: أحمد فاروق الجهمي، ٢٠٠٥.

٧٢- الفولكلور العربي: بحوث ودراسات (المجلد الثالث)، تحرير/ محمد الجوهري، وإبراهيم عبدالحافظ، ومصطفى جاد، ٢٠٠٦.

٧٣- رأس المال الاجتماعي لدى الشرائح المهنية من الطبقة الوسطى، تأليف: أحمد زايد، آمال طنطاوي، محمد عبدالبديع، ٢٠٠٦.

٧٤- الفكر العربي عبر العصور.. بين الأصالة والإبداع، تحرير/ عُبادة كُحيلة، ٢٠٠٦.

مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة . المنيب ت : ٣٧٥٦٢٩٩